This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

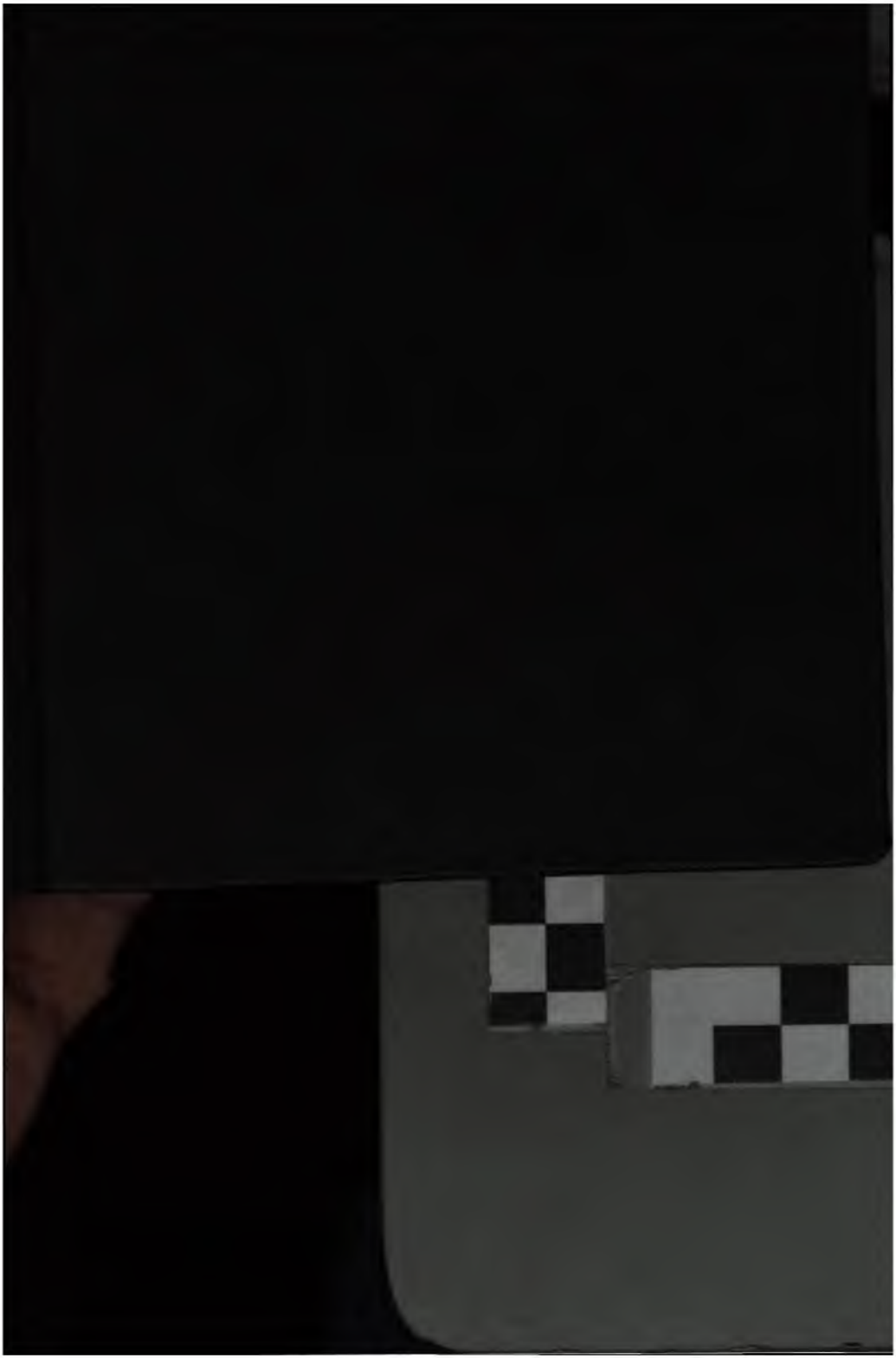
+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.



HARVARD COLLEGE
LIBRARY

GIFT OF

LUCIUS NATHAN LITTAUER

CLASS OF 1876

Der

Optimismus als Weltanſchauung

und ſeine

religiös ethiſche Bedeutung

für die Gegenwart.

Von

Julius Duboc,

Dr. phil.,

Verfaſſer von „Pſychologie der Liebe", „Leben ohne Gott", „Gegen den Strom", „Reben und Ranken".

Bonn,

Verlag von Emil Strauß.

1881.

THE NEW YORK
PUBLIC LIBRARY
297434B
ASTOR, LENOX AND
TILDEN FOUNDATIONS
R 1944 L

Sub specie aeterni.

Wir ſchauen in eine Tiefe, die wir nicht mehr durchdringen können. Das aber können wir wiſſen, daß das Perſönliche, das uns daraus entgegenzublicken ſcheint, nur das Spiegelbild des Hineinſchauenden iſt.

D. F. Strauß.

Ich aber möchte unmaßgeblich rathen, den Worten ihre Bedeutung zu laſſen und wo man etwas Anderes meint auch ein anderes Wort zu gebrauchen, alſo die Welt Welt und die Götter Götter zu nennen.

Schopenhauer.

Den Meinigen

in Liebe

gewidmet.

Inhalt.

Vorwort VII
Ueberſicht 1
I. Die Erſchütterung des Jenſeits 13
II. Der Sinn des Seins im Optimismus 133
III. Die Preisgebung des Individuums im Weltprozeß 230
IV. Der Optimismus und das Gewiſſen 314
Anhang 380

Vorwort.

Gewitterschwül und sturmverkündend brütet es am geistigen Horizont der Gegenwart und je mehr das Jahrhundert sich seinem Ende zuneigt, desto düsterer scheint sich die Aussicht in die nächste Zukunft umwölken zu wollen. Wohin man blickt im europäischen Culturleben Gährung, Zersetzung, Befehdung auf's schärfste zugespitzter Gegensätze, Erschütterung und Gewaltthat. Der Culturkampf in Permanenz und aller Orten: das ist die überall zu Tage tretende Signatur der Zeit, handle es sich um den Kampf der Staatsgewalt mit Ultramontanen und Jesuiten, um die Hetzjagd abgeneigter Raçen, um das Ringen des Spiritualismus mit dem Materialismus, um Nihilisten-Verschwörungen, um die dröhnenden Schrittes vordringende sozialdemokratische Bewegung oder um die auf ganz Europa wie ein Bann lastende, immer erneuerte Kriegsgefahr. Alles scheint zu weissagen, daß das geistige Erdbeben, dessen Zuckungen wir verspüren, noch schwere Ausbrüche zu Tage fördern wird, daß Schillers Ausruf beim Eintritt dieses Jahrhunderts: „Das Jahrhundert ist im Sturm geschieden, und das neue öffnet sich mit Mord" vielleicht ebenso gültig bei seinem Ausgang sein wird.

Wo die Zeit so viel Drangsal, Noth, Unruhe und

unvermeidliches Elend erzeugt, da erſteht das Bedürfniß nach einer Ausgleichung mit doppelter Gewalt. Nicht eine Ausgleichung durch Unthätigkeit, durch ſelbſtſüchtige Loslöſung von dem allgemeinen Schickſalsgang, wohl aber eine Erlöſung, die Frieden im Kampf, Harmonie im verworrenen Getöſe bietet. Wo aber beſteht eine ſolche? Wohl öffnet das Reich des Schönen und des Ideals ſeine Freiſtatt und beut uns die Einkehr.

In des Herzens heilig ſtille Räume
Mußt du fliehen aus des Lebens Drang!
Freiheit iſt nur in dem Reich der Träume
Und das Schöne blüht nur im Geſang.

Wohl verweiſt der Glaube auf überirdiſche Schätze der Tröſtung und Verheißung, wohl erlöſt uns die Philoſophie von jedem Schmerzensantheil, wenn wir, Spinoza's Ausſpruch folgend uns bemühen, über die irdiſchen Dinge weder Freude noch Trauer zu empfinden, ſondern ſie nur zu begreifen. Aber keiner dieſer Wege führt für ſich allein zum Ziel, keiner ſchützt ohne gleichzeitig preiszugeben: das Ideal, indem es der rauhen Wirklichkeit entflieht, der Glaube, indem er ſich der Wahrheit gleichſtellt, ja vielmehr ihre Stelle einnimmt, die Philoſophie, indem ſie die Wärme ausſcheidet. Die erſten beſeelen, aber im Dichten und Träumen, die andere weckt aus dem Traum, aber entſeelt. Wirklichkeit, Wahrheit, Wärme im Verein aber, das iſt religiöſe Empfindung auf dem Grund philoſophiſcher Erkenntnißarbeit — und ſie iſt nicht die letzte Aufgabe unſerer Zeit. In welchem Sinn dieſe Schrift dieſelbe aufgefaßt und durchzuführen verſucht hat, darüber geben die nächſtfolgenden Seiten weitern Aufſchluß.

Uebersicht.

Das religiöse Wesen — man lasse den Ausdruck in dieser unbestimmten Fassung einstweilen unbeanstandet gelten — läßt sich nach zwei Richtungen unterscheiden, in zwei gesonderte Gebiete auseinander legen, die trotz der mannigfachsten inneren Wechselbeziehungen jedes für sich einen Mittelpunkt ihres ganzen Bestandes haben, jedes für sich einen selbstständigen Wirkungskreis im Menschen beschreiben. Es kann also auch eine gesonderte Inbetrachtnahme und Würdigung derselben möglich und unter Umständen vielleicht zweckmäßig und wünschenswerth erscheinen. Diese beiden Gebiete lassen sich in der Art auseinanderhalten und gesondert betrachten, daß man dem einen alle Momente zurechnet, die mit der Noth des Menschen irgend welchen Zusammenhang haben, dem anderen das, was außerhalb dieser Beziehungen liegend, unbehelligt von ihnen, frei vom Lebensschatten, in Gemüth und Phantasie des Menschen sich eigenartig gestaltet. Unter Noth des Menschen sei hier im weitesten Wortsinn Alles verstanden, was eine Belastung desselben oder was ihm als solche erscheint, ausmacht.

Diese beiden so gesonderten Gebiete setze ich, mehr

um eine kurze Bezeichnung derſelben vornehmen zu können, als weil mir dadurch in erſchöpfend richtiger Weiſe ihr Inhalt charakteriſirt oder angedeutet erſchiene, als die praktiſche und äſthetiſche Sphäre des religiöſen Weſens einander gegenüber. Soweit der Menſch auf dem religiöſen Vorſtellungsgebiet, namentlich in ſeiner populärſten Form, dem Gottes- und Unſterblichkeitsglauben, den helfenden, rathenden, tröſtenden Gott berückſichtigt, den oberſten Lenker und Geſetzgeber, ſoweit er dieſem als ſolchen geiſtig in der Vorſtellung oder gemüthlich mit Wunſch und Dankesempfindung nahe tritt, ſoweit bewegt er ſich und verharrt er in der praktiſchen Sphäre. Und das Gleiche thut er, ſoweit er in der Annahme einer ewigen Fortdauer ſich von dem laſtenden Druck des Gedankens einmal der Vernichtung anheimzufallen, zu befreien ſucht. Trauer und Freude, Bitte und Dank, das mächtige Hallelujah des befreiten Herzens, die ſtumme Ergebung in einen „höheren Willen“ und ihre Schmerzgeberde gehören dieſer Sphäre an. Sie nehmen den mächtigſten Theil des religiöſen Empfindens, wo daſſelbe noch in lebendiger Kraft und Geltung beſteht, in des Menſchen Inneren ein. Aber daneben und darüber ſpannt ſich wie ein glänzender Regenbogen, eine andere Sphäre aus. Sie iſt wie von einem jenſeitigen, geheimnißvollen Licht durchleuchtet, wie von einem jenſeitigen geheimnißvollen Klang durchtönt. Ja, ſie iſt in der That in ihrem Verhältniß zu des Menſchen Innerem nichts als die Einwirkung auf Phantaſie und Gemüth, die ſich dem Eindruck

zugeſellt, daß in allen dieſen religiöſen Momenten, in dem Daſein eines oberſten Lenkers, der gerecht richtet, in der unſere ſichtbare, ſinnfällige Vergänglichkeit aufhebenden Fortdauer über Grab und Tod u. ſ. w. um den Menſchen ein *hohes, hehres und einer verſtandesmäßigen Ergründung unerreichbares Seinsverhältniß* webt und beſteht. Soweit die Wirkung dieſes Eindrucks in dem Menſchen reicht, ſoweit *er* ihn trägt, belebt und ausfüllt, ſo weit auf *dieſer* Grundlage ſich ſein religiöſes Weſen eigenartig aufbaut, ſoweit iſt daſſelbe ausſchließlich der *äſthetiſchen* Seite zuzurechnen.

Ich halte es für außer Frage ſtehend, daß der praktiſchen Sphäre des religiöſen Weſens ſich immer die äſthetiſche zugeſellt, d. h. bei dem Beſtehen der die praktiſche Sphäre vorausſetzenden und bedingenden Faktoren, vor Allem alſo des Gottesbewußtſeins in einer für das praktiſche Bedürfniß zulänglichen Form wird auch die äſthetiſche Seite — und zwar ganz geſondert nebenher gehend — zu wirkſamer Geltung, zu irgend einer Betonung gelangen. *Wie* wirkſam, *wie* ſtark oder ſchwach betont, iſt freilich rein von der individuellen *Capacität* (was Bildungsſtufe, Culturzuſtand, Temperament und andere Momente umfaßt) abhängig. Gewiß wird in vielen und nehmen wir die Totalität der Menſchheit, in den allermeiſten Fällen die Betonung kaum mehr als das leiſeſte, raſch vorübergehende Erzittern einer Gemüthsſaite, nur die dumpfe Anwandlung eines äſthetiſchen Eindrucks bedeuten. Gleichwohl, ihr Vorhandenſein wird durch Form

und Gehalt der praktiſchen religiöſen Sphäre urſächlich, unvermeidlich bedingt. Nur der würde ganz eindruckslos ihr gegenüber ſich erhalten können, der den auch für die praktiſche religiöſe Sphäre unerläßlichen geiſtigen Aufſchwung nicht zu vollziehen vermöchte. Es ergiebt ſich hier etwa ein ähnliches Verhältniß, wie es der Menſch zum Licht hat, das ihn nützt, ihn erwärmt, kurz ſeine bedürftige Natur praktiſch berührt, unmittelbar daneben aber noch und zwar ohne daß der Menſch an irgend welchen direkten Nutzen denkt, ihn herzerfreuend äſthetiſch erquickt. Freilich trifft der Vergleich nicht ganz zu, da die ſegenbringende ſinnliche Einwirkung des Lichtes eine zu überwiegende iſt, um die äſthetiſche Seite in der Vorſtellung rein von ihr zu ſondern.

Wenn wir in dieſer Weiſe das Verhältniß der äſthetiſchen zur praktiſchen Seite des religiöſen Weſens auffaſſen, letzterem eine unbedingt grundlegende Bedeutung zuſchreiben, ſo iſt damit ja noch nicht geſagt, daß dieſe Bedeutung ausſchließlich ihm zukommt, daß die äſthetiſche Seite des religiöſen Weſens nicht auch noch auf anderer Grundlage auferbaut werden könnte. Wie daſſelbe ſchon innerhalb des in beſtimmten Glaubensvorſtellungen eingeſchloſſenen Gebiets eine ſelbſtſtändige Stellung behauptet, kann es ja auch vielleicht außerhalb derſelben für ſich beſtehen. Dieſe Frage zu ſtellen liegt aber da ſehr nahe, wo die das praktiſche religiöſe Gebiet beherrſchenden, für daſſelbe maßgebenden Faktoren verneint werden und ihre Beantwortung oder vielmehr ihre Be-

jahung und die Folgerungen aus dieſer Bejahung bilden das Thema der vorliegenden Schrift. Dieſelbe verfolgt keine Tendenz, aber aus ihrem ganzen Gedankengange ergiebt ſich von ſelbſt, daß ſie ſich gegen den Niedergang des religiöſen Bewußtſeins in der Gegenwart richtet. Indem ſie die äſthetiſche Seite deſſelben vertheidigt, glaubt ſie nicht ein willkürlich abgeriſſenes Stück, ſondern gerade den Theil deſſelben für ſich zu behaupten, der als der werthvollſte, lauterſte, ſublimirteſte zu gelten, den vollberechtigten Anſpruch erheben darf. Ich gründe dieſen Anſpruch auf die zu Grunde gelegte Charakteriſtik deſſelben, auf ſeine Unberührtheit von Allem, was mit der Noth des Menſchen im Zuſammenhang ſteht. Dieſer enthoben ſein heißt ſoviel als von Staub und Schweiß und Unruhe befreit ſein, die mit dem Bedarf, der Grundlage aller Noth und dem Ringen, ihm abzuhelfen, verbunden iſt. Bedürfnißlos, von dem der Steuerung des Bedürfniſſes zugewendeten Dichten und Trachten unbewegt, ſchwingt das Herz in einem reinen Geiſtesäther und ſammelt alle Strahlen des Himmels, die es beleuchten, zu einem verklärten Lichte.

Einen der prägnanteſten Züge der Gegenwart, ihre — um es mit einem Wort zu bezeichnen — Diesſeitigkeit, einen Zug, deſſen Wirkungsgebiet in der ethiſchen und intellectuellen Sphäre richtig anzugeben und ſcharf zu markiren mit beſonderen Schwierigkeit verknüpft iſt, habe ich gleich in dem nächſtfolgenden Abſchnitt, der von der Erſchütterung des Jenſeits im Bewußtſein han-

delt, einer hoffentlich unbefangenen, Uebertreibungen nach rechts und links ſorgſam vermeidenden Würdigung unterzogen. An dieſe ſchließt ſich dann im weiteren Verfolg meiner Aufgabe ein ausgedehntes Speculationsgebiet an. Es ſteht daſſelbe im ſtrikten Zuſammenhang mit dem der äſthetiſch-religiöſen Sphäre zugerechneten Inhalt. Dieſer, ich wiederhole es, wird von mir darin geſetzt, daß des Menſchen Inneres in der Berührung mit der Vorſtellung Gottes, ſeiner Weſenheit, ſeiner Leitung der Welt, ferner in der Berührung mit den religiöſen Verheißungen von dem Eindruck eines geheimnißvollen und hehren Zuſammenhanges in allem Geſchehenden, in der Geſtaltung deſſen, was ſich überhaupt geſtaltet, ergriffen wird. Und es handelt ſich nun zunächſt alſo um die Berechtigung, dieſen Eindruck auch außerhalb der poſitiven Religionsnormen zu ergreifen und feſtzuhalten. Die für dieſe Berechtigung geltend zu machende Reihe von Erwägungen betont für den erſten Theil ihrer Aufgabe zwei Momente, von denen das erſte dem Blick der Gegenwart eben wegen ihrer Diesſeitigkeit farblos entſchwindet oder das ihr wenigſtens unbelangreich, gleichgültig, unintereſſant erſcheint, das ſie, ſtößt ſie ja einmal darauf, mehr wie ein todter, unnützer Ballaſt beſchwert, als daß ihr Bewußtſein, ihr Gemüthsleben dadurch in eine tiefere Strömung gelenkt würde — dies Moment iſt die Unendlichkeit. Das zweite Moment iſt die Unüberſehbarkeit des kosmiſchen Entwicklungsproceſſes oder, um der näheren Schaubühne getreu zu bleiben, der Entwicklungsarbeit unſeres Planeten, die

raſtlos fortwirkt, wie gering auch die in jedem Augenblick, ja in Zeiträumen, die uns groß erſcheinen, zu Tage tretende Wirkung derſelben iſt. Die ausgeſprochene Vorliebe der Gegenwart, immer nur der praktiſchen Seite ſich zuzuwenden, mit „realen Faktoren“ zu rechnen, „Actualitäten“ zu ſtudieren, verblendet uns über dieſe Thatſache, die doch auch eine Actualität iſt und zwar eine von der einſchneidendſten Bedeutung, denn es iſt die Actualität des Myſteriums. Selbſt fruchtbringende und hoch intereſſante Forſchungen, wie die jetzt mit Recht ſo ſehr bevorzugten der Anthropologie verſtärken, wenn in Selbſtüberſchätzung über ihren eigentlichen Werth veranſchlagt, nur dieſe Verblendung und verrücken völlig unſere Stellung dem Ganzen gegenüber.

Zu folgender Betrachtung fühlte ſich vor einiger Zeit eine Zeitſchrift aus Anlaß des gerade in Berlin tagenden Anthropologiſchen Kongreſſes ermuthigt: „Die Anthropologie bildet das Geniekorps der Wiſſenſchaften, denn ihr Objekt iſt Anthropos, der Menſch, das letzte Glied in der Reihe der Schöpfungen, welche die waltende Naturkraft erzeugt hat. Er iſt emporgeſtiegen auf den Schultern zahlloſer Thiergeſchlechter, deren Vorbedingung die Pflanzenwelt iſt, welche ihre Wurzeln wiederum in das anorganiſche Geſtein getrieben hat, es langſam in Erde verwandelnd. Die Naturarbeit von Hunderttauſenden oder Millionen Jahren findet in ihm ſeinen gegenwärtigen Abſchluß; er iſt der Kernpunkt, in welchem ſich die höchſten Geſetze der chemiſchen wie der mechani-

ſchen Welt konzentriren und zur Erſcheinung kommen; darum iſt er der Schlüſſel zu dem „Geheimniß“ der Natur, und wenn alle Urſachen und Bedingungen ſeines Entſtehens, Wachſens und Wirkens ſich dem Forſcher erſchließen, wird auch jenes Geheimniß erſchloſſen vor uns daliegen.“

Ich führe dieſe Worte hier nur an, weil ſie ſo charakteriſtiſch darthun und beinahe naiv ausſprechen, wie geringfügig ſich unwillkürlich auf dem Standpunkt der „Dieſſeitigkeit“ das Weltengeheimniß ausnimmt.

Auch der an ſich, in ſeiner Anwendung auf das hiſtoriſche und politiſche Gebiet und für die Praxis ſo richtige Gedanke einer „hiſtoriſchen Continuität“ in der menſchheitlichen Entwicklung, verführt leicht dazu, daß ſich ein übertrieben conſervatives Element in der Schätzung aller dieſer Verhältniſſe und damit ein ſehr enger Geſichtspunkt ausbildet. Er giebt leicht dazu Anlaß, daß ſich eine der ärgſten fixen Ideen befeſtigt, nämlich die, daß ſich in dem Morgen, auch in dem fernſten Morgen, ungefähr das Heute wiederholen müſſe. Ein ungefährer Spielraum wird natürlich zugegeben, aber dieſer iſt ſehr unbedenklich, da der mit dieſer fixen Idee Behaftete ihn nur auf Nebenſächliches bezieht. Dieſer Gedanke iſt aber nicht nur poſitiv falſch, ſondern lähmend. Er hemmt von vornherein jegliche von Phantaſiekraft getragene Erhebung zu einem Eindruck von dem Ueberragenden der Weltenkraft, die im Allſein ſich ausſpannt und die auch unſer Erdenſchickſal bildet. Denn das Allbekannte, das in der fixen

Idee ein für allemal feſtgehalten wird, oder das, was uns in ſeinen weſentlichen Umriſſen bekannt erſcheint, iſt eben für uns nichts Ueberragendes und ſo geht uns dies einfach verloren. Vergeſſen wird, daß das für uns unfaßbare Verhältniß mangelnder Analogie, das in Bezug auf den ganzen Seinsinhalt, das Daſeinsbild zwiſchen jeder Pflanze und dem Samen, aus dem ſie hervorging beſteht, ſich ähnlich in dem Entwicklungsproceß der Welt wiederholt, wo jedes Stadium neuen Samenſtaub, dem dieſelbe Unberechenbarkeit anhaftet, in die Entwicklung des Ganzen hineinſtreut. Wie vermögen wir heute zu ermeſſen, wie das Menſchheitsbild ſich in Aeonen geſtalten wird, wenn wir auch noch ſo viele hiſtoriſche Continuitäts-Ellen anlegen.

In dem zweiten Theil ihrer Aufgabe hat meine Entwicklung es mit der Rechtfertigung des Hehren als religiös-äſthetiſchen Eindruck gegenüber dem Weltganzen und außerhalb der poſitiven Religionsnormen zu thun. An die Stelle des sic volo sic jubeo-Princips des religiöſen allmächtigen Wunſchverlangens hat die Auffaſſung und Bewältigung des Thatbeſtandes zu treten. Dieſe Entwicklung trifft zuerſt auf die ihr den Weg verſperrende peſſimiſtiſche Theorie und das Gebiet mehr oder minder verwandter Anſichten, deren Würdigung und Richtigſtellung ſie unternehmen muß. Sie verſucht dann eine ſyſtematiſche Begründung des Optimismus als Sinn des Weltproceſſes in einer von dem gewöhnlichen Sinn abweichenden, durch das Weſen der Erſcheinung aber, wie

ich hoffe, gerechtfertigten Auffaſſung. In dem Abſchnitt: „die Preisgebung des Individuums“ zieht ſie aus dieſem philoſophiſchen Standpunkt die Conſequenz für das religiös-äſthetiſche Empfinden in Bezug auf die auch vom Optimismus ja nicht zu läugnende aufgehäufte Noth der Individuen, mit einem Wort in Bezug auf das Weltübel. Der letzte Abſchnitt unterſucht die Tragweite des religiöſen Optimismus in Bezug auf das praktiſch-ſittliche Verhalten und begründet ſeine Stärke.

Schon die Eigenart und Schwierigkeit der unternommenen Aufgabe dürfte eine von mir bereitwillig zugeſtandene Unzulänglichkeit in der Ausführung einigermaßen entſchuldigen. Eine Partie des Buches iſt aber außerdem und zwar mit Abſicht mehr angedeutet als ausgeführt worden: es iſt diejenige, welche ſich auf den ſittlichen Fortſchritt der Menſchheit bezieht. Man kann — und das war, worauf es mir im Zuſammenhang des Ganzen zunächſt ankam und ankommen mußte — die Entwicklung zu einer vollkommeneren und alſo auch ſittlich höher geſtellten Daſeinsform im Kosmos als Sinn des Weltproceſſes, d. h. als ſeine Weſensbeſchaffenheit, ſeine nothwendige und daher gewiſſe Bewegungsform nachzuweiſen verſuchen, ohne ſpeciell auf die Frage nach dem ſittlichen Fortſchritt der Menſchheit einzugehen. Man kann aber dies letztere nicht thun, ohne das Thema in ausführlicher Weiſe vorzunehmen, ohne ihm ein eigenes Buch zu widmen. Ich für mein Theil bin der Anſicht,

daß die Beantwortung jener Frage überhaupt nur auf dem Grund und Boden einer Ethik des Eudämonismus, einer Trieblehre auf ſtreng eudämoniſtiſcher Unterlage unternommen werden kann. Ich meine, daß der anthropologiſch zu führende Nachweis zu liefern iſt, daß der Menſch, — d. h. nicht das Individuum ſchlechtweg, ſondern der Gattungsmenſch — in der Glückſeligkeit, die ſein unverrücktes Ziel bleibt, der Sittlichkeit nothwendig nachſtrebt, weil er jene nur durch dieſe erreichen kann. Aber eben dies Thema beſchreitet ein nach allen Seiten hin ſo ausgedehntes Gedankengebiet, daß ſich ihm nur in einer ſelbſtſtändigen Entwicklung eine geeignete Stelle anweiſen läßt, während es in dem Rahmen dieſer Schrift nur mit einigen allgemeinen Sätzen einzufügen war. Von der Formulirung dieſer mochte ich aber gleichwohl nicht abſehen, da beide Themata: die Sicherſtellung des Gedankens einer höhere Stufen beſchreitenden Entwicklung im Kosmos und einer gleichen Entwicklung auf unſerem Planeten, im Weltendaſein und im Menſchendaſein, ſo ſehr auf einander hinweiſen, daß das Eine zu der allgemeinen Erwägung des Anderen nothwendig hinüberführt.

Der Verfaſſer läßt dies unzeitgemäße Buch, deſſen Thema ihm als Denker am Herzen lag, als Autor mit Ruhe in die Welt hinausgehen. Nichts iſt bequemer und daher auch wahrſcheinlicher als der Vorwurf der Phantaſterei für den hier vertretenen Standpunkt von Seiten derer, deren Phantaſie durch Alles, nur nicht

durch das Weltgebäude und unſer Beſtehen in demſelben belebt wird, nichts wird Manchen vielleicht näher liegend erſcheinen als die Signatur: „myſtiſch“ für dies Buch. Wenn aber jeder für einen Myſtiker gelten ſoll, der ein Myſterium anerkennt, weil er es vor ſich ſieht und dem es auch etwas für ſein Gefühl und nicht blos für ſeinen Verſtand bedeutet, ſo können die Nicht-Myſtiker nur die Blinden und Gefühlloſen ſein, und zu dieſen nicht gezählt zu werden, muß als Ehre gelten. Im Uebrigen iſt ſich der Verfaſſer ſeiner Doppelſtellung wohl bewußt. Als Atheiſt, der ſich als ſolcher bekennt, gehört er zu jenen Unüberlegten,

die thöricht g'nug ihr volles Herz nicht wahrten.

Er verletzt das Decorum und iſt längſt dafür beſtraft worden. Als Idealiſt, wenn auch mit der ausgeſprochenen Tendenz eine realiſtiſche Grundlage auf dem Gebiete ſeiner Forſchungen feſtzuhalten und keinen einſeitigen Gemüths-Cultus zu treiben, geräth er in Widerſtreit mit der von der tonangebenden naturwiſſenſchaftlichen Seite ausgehenden, realiſtiſch-materialiſtiſchen Geſammt-Tendenz. Für die eine Seite repräſentirt er ein unliebſames Extrem, für die andere nicht minder. Da hilft denn nichts, als daß ihm ſein eigener, von beiden Seiten angefochtener Standpunkt um ſo mehr als die richtige Mitte erſcheint.

I.

Die Erschütterung des Jenseits.

In allen modernen Culturstaaten hat sich in den letzten Jahrzehnten, theils durch die umwälzenden Erfindungen, die auf allen materiellen Gebieten vor sich gegangen sind, theils durch die Suprematie, welche die naturwissenschaftlichen Disciplinen errungen haben, eine allmähliche geistige Umstimmung vollzogen, die in einem Punkt ein und dasselbe charakteristische Gepräge aufweist, wie verschiedenartig auch ihre ferner liegenden Wirkungen sich gestalten, so daß oft Lob und Tadel, Bewunderung und Verachtung, die man ihnen zollt, fast gleichberechtigt erscheinen. Diesen einen Punkt, den daher eine psychologische Betrachtung des Gesammtcharakters unserer Zeit vor allen Dingen in's Auge zu fassen haben wird, bezeichne ich als eine Erschütterung des Jenseits im Bewußtsein oder des Bewußtseins eines Jenseitigen. Dieser Vorgang mit den sich daran knüpfenden Folgen, denen ich zunächst eine eingehende Erörterung zu widmen gedenke, ist meines Erachtens der einzige, der sich dem tiefgreifenden materiellen Umschwung, den wir erlebt haben

und fortwährend erleben, dem wir, wollend oder abwehrend, von Jahr zu Jahr in steigendem Maaße unterliegen, als ein gleich bedeutsamer, hoch wichtiger und tief greifender auf geistigem Gebiet an die Seite stellen läßt. Er bildet, theilweise durch denselben hervorgerufen und wesentlich mitbedingt, sein Gegenstück im Seelischen.

Als Ludwig Feuerbach 1849 in Heidelberg seine Vorlesungen „über das Wesen der Religion" hielt, schloß er dieselben mit den Worten: „Ich wünsche nur, daß ich die mir gestellte, in einer der ersten Stunden ausgesprochene Aufgabe nicht verfehlt habe, die Aufgabe nämlich, Sie aus Gottesfreunden zu Menschenfreunden, aus Gläubigen zu Denkern, aus Betern zu Arbeitern, aus Candidaten des Jenseits zu Studenten des Diesseits, aus Christen, welche ihrem eigenen Bekenntniß und Geständniß zufolge „halb Thier, halb Engel" sind, zu Menschen, zu ganzen Menschen zu machen." Betrachten wir uns heute diesen Wunsch, so wird sich nicht leugnen lassen, daß in ihm eine vorausahnende Prophezeiung ausgesprochen war, die, soweit sie die Abwendung vom Jenseits proclamirte, nicht Lügen gestraft worden ist. Die Reihen der „Studenten des Diesseits", wie Feuerbach die heranwachsende Generation mit seiner gewohnten Ausdrucksschärfe bezeichnete, haben sich, mehr wie es der oberflächliche Anschein vermuthen läßt, mehr wie zugegeben, ja mehr wie gewußt wird, außerordentlich gefüllt. Kopf an Kopf gedrängt stehen sie da, unablässig harter Arbeit ergeben, unablässig sichtend, prüfend, rechnend, messend, wägend,

Schätzen nachspürend und sie zu Tage fördernd oder das Erbeutete klug vertheilend, ein athemloses, nimmermüdes Geschlecht. Und über den dichten Schaaren unsichtbar, weil ungesehen, schwebt in dämmernder Wolke das ewige Geheimniß, das Jenseits unseres Wissens, ein gestaltloses Phantom.

Indem ich von einer „Erschütterung des Jenseits im Bewußtsein" spreche, habe ich einen Ausdruck gebraucht, dessen mißverständliche Natur ich nicht verkenne und den vor irrigen Auslegungen zu schützen, meine nächste Aufgabe ist. Erschüttern läßt sich nur, was irgend einen Bestand hat und da die Beziehung, die ich hier in's Auge fasse, in der Vergangenheit hauptsächlich in und an den positiv religiösen Vorstellungen, Gott und Unsterblichkeit, sicheren Halt und Bestand gehabt hat, so ist es selbstverständlich, daß ich bei einer Erschütterung des Jenseits auch dieser Factoren eingedenk bin. Aber das Moment, auf dessen Fixirung und Untersuchung es mir ankommt, dessen Erschütterung ich betrachte, sind doch nicht diese Faktoren selbst, sondern nur ausschließlich die von ihnen ausgehende, um sie wie um ihren Kern verdichtete Einwirkung auf Phantasie und Gemüth, kurz auf das Seelenleben des Menschen nach der einen Seite ihrer Jenseitigkeit, ihrer Unnahbarkeit, nach der einen Seite ihres geheimnißvollen, spezifischen Unterschiedes von dem erreichbaren, bekannten Diesseits. Daß die religiösen Vorstellungen diese Einwirkung leisteten, gebe ich als Thatsache zu und deßhalb knüpfe ich an ihren Bestand an,

ohne mich an dieser Stelle auf die Frage einzulassen, ob diese Einwirkungen sich nicht außerhalb derselben erhalten lassen. Noch weniger denke ich bei Erschütterung des Jenseits an gewisse, historisch ausgeprägte Nuancen der religiösen Vorstellungen. Ich sehe ausdrücklich davon ab und betrete daher auch nicht das Gebiet einer sich daran anknüpfenden Discussion. Was im Zusammenhang damit vorgebracht wird und einen immer erneuerten Stoff zu gegenseitigen Anklagen und Beschuldigungen hergiebt, was den Einen als Befreiung, Fortschritt und Läuterung, den Anderen als Verfall, Entartung und Versündigung erscheint, bezieht sich weit überwiegend immer auf Specialitäten des mit einer Erfassung des Jenseits zeitlich verbundenen religiösen Vorstellungskreises, wie wenn z. B. der humanen Sinnesweise eines neuzeitlichen Christen die Vorstellung eines jenseitigen Straforts, mit ausgesuchten qualvollen höllischen Martern als ein Gräuel erscheint. Ich lasse alle derartigen Specialitäten, ihren Werth oder Unwerth, die Jeder nach seinem jeweiligen Standpunkt erfaßt und sich zurecht zu legen pflegt, auf sich beruhen und nehme nur den Gegensatz vor, der an und für sich seinem allgemeinsten Wesen nach zwischen einer Erhebung über das Diesseits und einem ausschließlichen ausdauernden Verharren bei demselben gelegen ist. In diesem Sinn verbinde ich mit einer Erschütterung des Jenseits, die mir als eine zweifellose signatura temporis gilt, die Bedeutung, daß wir die Perspective in ein Jenseitiges mehr oder weniger

eingebüßt und unsere Blicke ausschließlich dem Diesseits zuzuwenden gelernt haben und ich frage mich, ohne mit vorgefaßtem Lob oder Tadel, mit Wünschen oder Verwünschen, an die Frage heranzutreten, ob sich sichtbare Spuren einer solchen Erschütterung aufweisen lassen, welcher Art sie sind und welche Bedeutung ihnen zukommt. Dabei will ich unter Diesseits im Gegensatz zu einem Jenseitigen, was ich für alles Weitere festzuhalten bitte, den ganzen Umkreis verstanden wissen, den der Mensch als *Erdenbewohner* um sich herum zieht, in den er sich mit seinen Gefühlen, Bestrebungen und Ansprüchen, seinen Leiden und Freuden, seiner Phantasie, seinen Gedanken und seinem ganzen Begriffsvermögen einspinnt und häuslich niederläßt. Der große Weltenbau des Kosmos, den wir Alle zwar thatsächlich, *geistig* aber nur in einer zu Eigen erworbenen *Weltauffassung* bewohnen, der uns wie ein hochragender Tempelbau überwölbt und der uns gerade in dieser doppelten Eigenschaft, als Tempel und als Wohnhaus, so fremd und wieder so vertraut, so fern und so nah', so räthselhaft und doch so erhaben über allem bloßen Räthselwerk anmuthet, daß er zu Phantasie und Gemüth in den stärksten Accorden spricht, — entschwindet in solcher Bedeutung alsdann gänzlich dem Innersten des Menschen. Er behält vorwiegend nur etwa noch die Bedeutung eines gelehrten Forschungsobjects hinsichtlich seiner physikalischen und sonstigen Attribute. Die Religion, zumal die christliche, genügte wenigstens dieser einen Bedingung. Ihr „Himmel" vermittelte neben

anderen Beziehungen, auf die es hier nicht ankommt, auch diese Beziehung, die bloß theoretische, metaphysische Weltspeculation genügt ihr nicht.

Ich glaube, daß sich solche Spuren, gewissermaßen die Gesichtszüge der Zeit, in dreifacher Richtung nachweisen lassen. Von ihnen ist namentlich die, welche ich hier zuerst in Betracht ziehen will, da sie das verwickelte und viel verschlungene Empfindungs- und Gemüthsleben angeht, schwer auf einen einheitlichen Ausdruck zu bringen. Sie steht in einiger verwandtschaftlichen Beziehung zu dem, was man die materialistische Richtung der Zeit zu nennen pflegt, nur daß ich das Verhältniß, das hier in Frage kommt, richtiger und für den Durchschnitt der Fälle correcter zu bezeichnen glaube, wenn ich von einer gewissen überwiegenden prosaischen Ernüchterung, von einer Einbuße, die den poetischen Gehalt des Lebens angeht, rede. Es würde ja z. B. offenbar das richtige Verhältniß wenig angemessen bezeichnen, wenn ich einen braven, hingegeben und selbstvergessen gemeinnützig wirkenden Mann des Materialismus anklagen wollte, weil derselbe gleichzeitig, dem Strom der Zeit, ohne sich viel Rechenschaft darüber zu geben, folgend, ausschließlich im Diesseits schafft und was darüber hinausliegt, als Zeitverderb verschmäht, aber es würde in solchem Fall, bei aller Anerkennung, die wir dem Charakter des Betreffenden zollen dürfen, nicht ausgeschlossen sein von einer Einbuße an poetischem Gehalt, die sein Leben erlitten, zu reden. Schwer zu definiren, trotz ihrer Unverkennbarkeit und ihres spe-

zifischen Gepräges, ist die Art und Weise, wie die geistig regsamen Schichten der Gesellschaft in der angedeuteten Richtung durch Ernüchterung verarmen. Selbstverständlich deckt sich dieser Prozeß keineswegs mit roher materialistischer Verdumpfung und Versumpfung. Wenn Eins dem Andern auch sehr leicht die Hand bieten und zu demselben hinüberleiten kann, so ist es doch zunächst nicht dasselbe. Aber man kann auf allen Gebieten des Schaffens sehr geistig rührig, sehr erfindungsreich, sehr kunstfertig, sehr productiv und doch — sehr nüchtern und prosaisch sein. Das Gefühls- und Sinnenleben kann viel Schaumspritzen an die Oberfläche werfen und doch im Ganzen nur den Rückert'schen Zeilen als Beleg dienen:

„Traurig ist die glatte Fläche
Wenn der Sonne Blick sich hehlt,
Schaurig des Gefühles Bäche,
Wenn der Blick von Oben fehlt."

Wenn wir übrigens von einer durch die Erschütterung des Jenseits im Bewußtsein eingetretenen Verminderung an poetischem Lebensgehalt reden, so haben wir, um den Gesammteffect richtig zu würdigen, um nicht Uebertreibungen zu verfallen und den gebrauchten Ausdruck aus seiner vieldeutigen Unbestimmtheit zu erlösen, gewisse einschränkende Momente in's Auge zu fassen. Zunächst bedarf es ja kaum einer besonderen Anerkennung, daß ein großer Theil dessen, was poetischen Gehalt in das Leben des Einzelnen hineinträgt, unabhängig von der hier betrachteten Beziehung auf ein Jenseitiges bestehen

kann und besteht. Die Poesie der Jugendzeit, ihrer sinnlichen Frische und Kraftfülle, die Poesie der Liebe, die, welche aus der Freude an der Natur fließt sowie die, welche durch die Kunst vermittelt wird, gehören wesentlich dem Diesseits an und nicht ohne Entstellung und Zwang könnten wir die Rechnung so stellen, daß auch dieser poetische Gehalt dem geschmälert werde, der sein Genüge, absichtlich oder unabsichtlich, ganz auf das Diesseits einschränkt. Nur daß man hierbei nicht übersehen darf, daß diese Quellen der Poesie theils ihrer Natur nach vergänglicher, theils weniger allgemein zugänglich sind als die Gemüthserhebung, die poetische Verklärung, die sich aus der geistigen Berührung mit einem hohen Geheimniß in das Menschendasein ergießt.

Denn das ist, auf seinen allgemeinsten Ausdruck gebracht, gerade das für die hier betrachtete Beziehung entscheidende, dem Verharren im Diesseits gegensätzliche Moment, welches in einer Berührung mit einem Jenseitigen gelegen ist, daß es uns mit dem Schauer eines hohen Geheimnisses erfüllt, daß es uns von der Heerstraße des Allbekannten herabdrängt, entnüchtert, ergreift und sammelt. Darin vor Allem ist, was man seine „Erhebung" zu nennen pflegt, gelegen[1]). Entnüchtern, berauschen thut

1) Ich erinnere wiederholt daran, daß ich, wenn ich von einer Erschütterung des Jenseits spreche, nicht die beiden Hauptfaktoren des religiösen Glaubens, Gott und das Jenseits im engeren Sinn schlechtweg oder das Verhältniß des Menschen zu denselben an sich im Auge habe. Sondern nur dann und soweit dieselben so erfaßt werden, daß sie den Menschen in eine ihn über-

uns freilich auch die Jugend, die Liebe, die Schönheit, die Kunst. Aber doch immer nur für verhältnißmäßig kurze Zeit. Dann pflegt die farblosere Stimmung des Werkeltages mehr und mehr ihre Herrschaft im Menschendasein auszubreiten. Denn den Rausch der Zerstreuungen rechne ich für keine Erhebung, die hier zu veranschlagen ist. Und wie wenigen bevorzugten Sterblichen wird jene tiefere Beseeligung überhaupt nur zu Theil. Müssen nicht die Meisten an einem flüchtigen Händedruck der goldenen Zeit der Liebe sich genügen lassen? Ist es nicht Unzähligen verwehrt aus Natur und Kunst einen Strahl poetischer Erhebung in ihr Leben zu leiten, in manchen Fällen weil sie außer jeder Berührung mit denselben leben, in anderen weil es ihnen an dem Medium

ragende, höhere, jenseitige Sphäre versetzen und dem entsprechend auf das Innere, Bewußtsein und Empfindung, einwirken. Das ist zwar durchschnittlich dem Wesen der Religion entsprechend, aber es ist doch nur mit Einschränkungen und starken Abstufungen der Fall. Es ist kaum noch vorhanden, wo eine populäre und naive, aber auch triviale Auffassung den Gottvater nebst Zubehör derart vermenschlicht und familiarisirt, daß das ganze um ihn gruppirte Vorstelluugsgebiet beinahe nur noch die Physiognomie des Allbekannten und Alltäglichen aufweist. Ebenso gilt bei allem hier Gesagten die selbstverständliche Voraussetzung, daß in dem ganzen hier in's Auge gefaßten Verhältniß des Menschen zum Jenseits dasselbe eine innere seelische *That* und *Wahrheit* und nicht etwa gedankenlose *Formsache* sei wie bei unzähligen Bekennern eines religiösen Jenseits. In allen diesen Punkten muß die Schrift darauf rechnen, daß das Verständniß des Lesers nach den angedeuteten Bedingungen den principiellen Gesichtspunkt in der Anwendung selbst erweitere oder einschränke.

der geistigen Vermittlung, an der intellectuellen Bemächtigung gebricht? Dieselben Personen aber, denen eine Erhebung an dieser Stelle sich versagt, werden sie gleichwohl da noch finden können, wo der Gedanke eines dem Diesseits entrückten Vorstellungsgebiets ihrer Seele nahe tritt, ihr Empfinden mit geheimnißvollem Klang durchtönt, weil dazu nichts gehört als Empfänglichkeit, während Zeit, Alter, besondere Gelegenheit oder eine bestimmte Intellectualstufe hierbei wenig oder jedenfalls nicht in dem Maaße, wie in den anderen, dem Diesseits zugerechneten Fällen poetischer Erhebung bedingend eingreifen.

Alter Gewohnheit gemäß pflege ich jeden Morgen einen Choral zu spielen und dies gab mir einstmal Anlaß zu bemerken, daß ich damit nicht allein mir, sondern vielleicht noch mehr wie mir meiner Aufwärterin, einem armen, geplagten, von Familiensorgen und Lebensnöthen im engsten Kreise festgebannten Weibe, eine poetische Erhebung verschaffte, die sie mitten in niedriger Arbeit mit etwas Himmelsmanna erquickte. Auch hier war es vor Allem die durch die religiöse Musik vermittelte Berührung mit dem jenseitigen Geheimniß, die mit ihrem Zauberspruch den Bann des Alltagsseins sprengte. Und auf welche andere Weise hätte diesem Leben, dem Jugend und Liebe längst entschwunden, dem Natur- und Kunstgenuß unerreichbare Gebiete waren, die gleiche segensreiche Erquickung wohl verschafft werden können? Und so verhält es sich ja in unzähligen ähnlichen Fällen.

Ich sprach davon, daß diese Wirkung von Zeit, Alter, besonderen Verhältnissen und einer bestimmten Intellectualstufe ziemlich unabhängig, im Wesentlichen nur durch Empfänglichkeit, worunter ich ein gewisses Maaß von Gemüths- und Phantasie-Empfänglichkeit verstehe, bedingt sei. Ein großes „Nur", wird Mancher sagen, das auf sehr Viele völlig unanwendbar ist. Gewiß, ich bin auch weit entfernt dies zu verkennen und, mit idealistischen Voraussetzungen rechnend, den Menschen ein höheres Vermögen zuzutrauen als wie sie durchschnittlich an den Tag legen. Man braucht sich ja nur im Leben umzusehen, so findet man so überwiegend in den zahlreichsten Volksschichten eine gewisse constitutionelle massive, durch Lebens- und Beschäftigungsweise noch unterstützte Unnahbarkeit gegen poetische Einwirkungen vertreten, daß es von vornherein gewagt erscheint, diesem Faktor in der hier angedeuteten Beziehung ein ganz besonderes Gewicht beizulegen. Und doch sind wenigstens flüchtige Anwandlungen selten ganz ausgeschlossen und man verkennt wieder den Zusammenhang des ethischen Getriebes im Menschen, wenn man solchen Lichtblitzen gar keine erhellende und erwärmende Kraft zutraut. Ich schlage allerdings auch die positive Wirkung derselben geringer an, als ihre negative d. h. ich meine, die Abwesenheit derselben wird sich eher bemerklich machen als die Anwesenheit, das gänzliche Fehlen wird sich eher in einer nachweisbaren Wirkungsform offenbaren als das Vorhandensein, das oft nur wie eine Hemmkette eingreift, welche die Action verzögert,

aber selbst keine erzeugt und daher weniger beachtet wird. Die positive Wirkung des gänzlichen Fehlens jener leisen Schwingungen, die sich im Gemüthsleben auch der am wenigsten zugänglichen Volksklassen erzeugen, wenn sie vom Hauch eines Jenseitigen sich getroffen fühlen, wird sich vielleicht am richtigsten als eine Verrohung oder in milderen Fällen als eine Vergröberung, als eine gewisse, quantitativ natürlich unbestimmt zu lassende, aber doch spür- und wägbare Zunahme in einer Rohheit der Stimmung und Auffassung, kurz des inneren Lebens bezeichnen lassen. In dem Einzelnen verschwindet die Wirkung häufig als eine nachweisbare, in dem Ganzen tritt sie durch Summirung der Einzeleffecte gleichwohl zu Tage, für den Einzelnen ist die Behauptung nicht selten unrichtig, — wenn andere Einflüsse oder ursprüngliche Eigenschaften sich einem Rohwerden widersetzen — für den Durchschnitt der Masse behält sie ihre Gültigkeit.

Ich hoffe, man wird gegen diese Annahme eines Zusammenhangs zwischen der Erschütterung des Jenseits und einer nicht absoluten (das hängt von der Stärke der gegenwirkenden Momente ab), aber relativen Erhöhung innerlicher Rohheit nicht etwa geltend machen, daß gerade die strenggläubigsten Zeiten die ärgsten Rohheiten aufzuweisen haben. Dieser Gegengrund würde von einer falschen Auffassung meiner ganzen Argumentation zeugen, die es, wie ich gleich Eingangs bemerkte, nur mit dem Gegensatz einer ausschließlich auf das Diesseits gerichteten Sinnes- und Auffassungsweise zu einer solchen zu

thun hat, die über dasselbe zu einem Jenseitigen, das ihr als ein hehres Geheimniß erscheint, emporblickt, während ich alle Specialitäten des historischen Jenseitsglaubens und die Ausbrüche religiöser Intoleranz, die damit in Verbindung stehen können und gestanden haben, außer Acht lasse.

Suchen wir nach diesem vorläufigen Blick nach der Gefühlsseite die Spuren einer Erschütterung des Jenseits im Bewußtsein nun da auf, wo sie ihre Wirkung auf das intellectuelle Gebiet überträgt, so läßt sich kaum ein prägnanteres und in vieler Beziehung interessanteres Demonstrations-Object aufzeigen, als die vielbesprochene Zeiterscheinung des Spiritismus in ihrem Verhältniß zur Wissenschaft resp. das Verhalten dieser letzteren zu den sogenannten spiritistischen Erscheinungen und Thatsachen. Ich kann mir daher nicht versagen, hierauf den Nachweis zu richten, so heikel das Thema, so gefährlich gewissermaßen und jeder Mißdeutung ausgesetzt die Stellung eines Jeden ist, der in dieser Angelegenheit das Wort ergreift, so schwer es ist gerade für eine mittlere Stellung, wie sie mir geboten erscheint, die Anerkennung zu erringen. Da ich mich nicht zu den Spiritisten zähle und nicht zu ihnen gezählt zu werden wünsche, so bleibt mir nichts übrig als dies durch eine vorausgeschickte Abwehr zu belegen. Bei der hervorragenden Stellung, die Professor Zöllner in der ganzen Angelegenheit für Deutsch-

land einnimmt und die ihm, als ihrem hervorragendsten, geistig befähigtesten und unermüdlichsten Vertreter mit Recht zukommt, knüpft diese Abwehr nothwendig an sein theoretisches und praktisches Verhalten an, dem daher die nachfolgenden Bemerkungen zunächst gewidmet sind. Ich greife dabei auf den Wunderglauben als den eigentlichen Kernpunkt des so zu sagen philosophischen Theils seines Spiritismus zurück.

In seiner vor jetzt gerade 40 Jahren geschriebenen Abhandlung über das „Wunder", sagt L. Feuerbach u. A.: „Die Grundvorstellung ist hier die gemeine, niedrige: die Gesetze der Natur hat Gott gegeben, wie der König eine Konstitution giebt, was er giebt, kann er wieder zurücknehmen. Heute macht das Wasser naß, morgen trocknet es vielleicht, heute bewegt sich die Sonne, morgen steht sie vielleicht stille. Die Bewegung, wie die Ruhe ist nur der Wille des Herrn . . ." „Wenn ich daher diesen Willen, wie ich soll, mir stets lebhaft vergegenwärtige, wenn ich in der Anschauung desselben als eines lebendigen Wesens lebe, wenn er mir eine präsente Wahrheit ist, so kann ich nicht bestimmt wissen, wenn ich z. B. an den Brunnen gehe, um mir zur Reinigung meiner Wäsche Wasser zu holen, ob das, was ich hier als Wasser sehe, wirklich Wasser ist, und ob nicht vielleicht meine Wäsche von ihm statt weiß, roth wie von Blut wird, denn die Wunderkraft kann mir absichtlich ein Quid pro quo vormachen, damit ich mich nicht auf mich verlasse, sondern stets in dem Abhängigkeitsgefühl von der Allmacht

des wunderthätigen Willens erhalte. Wenn ich, wie Bileam, einen Esel reden höre, so weiß ich nicht mehr, ob ich ein Esel bin, oder ob der Esel ein Mensch ist. Der Unterschied zwischen Thier und Mensch ist aufgehoben."

Professor Zöllner wird mir wahrscheinlich lebhaft widersprechen, wenn ich diese Feuerbach'sche Ausführung auf ihn anwende, aber meines Erachtens würde er daran sehr Unrecht thun. In dem ersten Bande seiner „Wissenschaftlichen Abhandlungen", die gewiß nach Inhalt, Form und Tendenz eine der merkwürdigsten Publicationen der Gegenwart bilden, findet sich auf S. 192 folgende Ausführung: „Denjenigen aber, welche uns und dem Volke zumuthen, sich durch den Glauben an Thomson-Helmholtz'sche Hypothesen vor dem Glauben an den Spiritismus zu schützen, erkläre ich offen und freimüthig, daß eine solche Zumuthung wenigstens für den mir verliehenen Verstand, ein weit größeres Opfer, ein bei weitem schmerzlicheres sacrificium intellectus sein würde, als mit Newton und Daniel Bernouilli an das Dasein eines allmächtigen Gottes zu glauben, der unter ihm geeignet erscheinenden Umständen auch im Stande sein könnte, diejenige Kraft zu verändern und aufzuheben, welche er selber durch einen „Schöpfungsact" der Materie „eingehaucht und eingepflanzt" hat (Worte Bentleys aus dessen siebenter Rede) — wäre es auch nur, um ein in seinen höheren intellectuellen Fähigkeiten herabgekommenes Geschlecht durch so plumpe Mittel wie Tischrücken und Geisterklopfen an Hamlets Worte zu erinnern:

Es giebt mehr Ding im Himmel und auf Erden,
Als eure Schulweisheit sich träumen läßt."

Wie steht denn nun die Sache? Wenn Herr Zöllner von einer Allmacht spricht, die unter Umständen „im Stande sein könnte", das selbstgegebene Gesetz aufzuheben und zu verändern, und zwar lediglich zu dem Zweck, um sich einem ungläubigen Geschlecht wieder einzuschärfen; und wenn Feuerbach seinerseits den Fall setzt, die Wundermacht könne das Gleiche thun, nur um den Menschen in dem Abhängigkeitsgefühl von ihrer Allmacht zu erhalten, so möchte ich wissen, wo da irgend ein Unterschied steckt. Der Philosoph zieht nur die Consequenz, die der philosophirende Naturforscher nicht zieht, aber daß er sie nicht zieht, sie gar nicht zu ziehen für nöthig hält, ist nicht die Schuld des Philosophen.

Bei Herrn Zöllner wird ferner die Möglichkeit zugegeben, daß die Allmacht das Gesetz aufheben könne, weil und insofern sie es selber gegeben habe. Damit schwindet der Begriff der „Gesetzmäßigkeit" in seiner philosophischen Bedeutung für den Weltprozeß, weil er als solcher mit dem Begriff der Ausnahmelosigkeit steht und fällt. Er schwindet ebenso sicher und unrettbar, wie er dort schwindet, wo die Staatsordnung, möge ihr geregelter Gang der vortrefflichste sein, zum Absolutismus zurückkehrt.

Wir haben es bei Herrn Zöllner ganz einfach mit dem Wunderglauben, mit nicht mehr und nicht weniger, zu thun, und dieser Punkt, der in der hitzigen Debatte, zu

der er durch seine spiritistischen Veröffentlichungen den Anlaß gegeben, meistens ganz übersehen wird, ist doch wahrlich kein nebensächlicher oder gleichgiltiger. Ich rede hier zunächst gar nicht über oder wider die spiritistischen Thatsachen, ich lasse sie ganz auf sich beruhen. Aber wir wollen diese Thatsachen, wenn sie wirklich vorliegen, nicht unter einem Gesichtspunkt betrachtet wissen, der die Gesetzmäßigkeit aufhebt, und das geschieht, sobald man sie, wie Herr Zöllner und die Spiritisten überhaupt dies thun, in Verbindung mit dem Wunderglauben bringt. Hier heißt es: principiis obsta. Die Localität macht uns keinen Unterschied und wir verwahren uns gegen den Wunderglauben ebensosehr und noch mehr, wenn er in Leipzig von einem Professor, als wenn er in Marpingen von geistlichen und ungeistlichen Schwindlern gepredigt wird. Wir verwahren uns gegen den Rückfall in den Wunderglauben aus demselben Grund und mit demselben Recht, wie wir uns gegen den Rückfall in den Absolutismus, gegen ein Regiment des persönlichen Beliebens, gegen die Gesetzlosigkeit verwahren. Denn das Wunder ist die Gesetzlosigkeit, und eben deshalb bedeutet es die Aufhebung aller Wissenschaft dem Prinzip nach, weil und insofern die Wissenschaft die Ergründung des gesetzmäßigen Geschehens zu ihrer Lebensaufgabe hat.

Es läßt sich nicht bezweifeln, daß Professor Zöllner an dieser Stelle auf den, man kann wohl sagen, empfindlichsten Punkt im Zeitbewußtsein trifft, auf einen Punkt, der wie wenige andere, gleichsam eine eroberte Schanze

mit wehender Fahne, einen fast allen Theilnehmern an der geistigen Arbeit in der Erkenntniß gemeinsamen, von Allen respectirten Besitz bezeugt. Sprechen wir von der Gottheit, so müssen wir sagen, wie im Einzelnen auch der Begriff derselben von der Gegenwart erfaßt wird, ob als das bindende Gesetz in der inneren, sittlichen Weltordnung, als Gewissen, ob als Geist der Materie, als νοῦς der Welt, immer hat die Menschheit sich gewöhnt, im Göttlichen das Princip der höchsten Gesetzmäßigkeit zu begreifen und zu verehren, eins mit dem anderen, Gottheit mit Gesetz, zu identificiren, sie — um mit Carriere zu reden — als die Einheit zu setzen, „die aus sich das Viele entfaltet und sich als Einheit selbst erfaßt", das Belieben von ihr auszuschließen. Selbst wo man das Urbild eines persönlichen Lenkers zu Grunde legt, hat man überwiegend diesen Grundgedanken festgehalten. An Stelle des absoluten Herrschers, der jeden Augenblick das Gesetz des nothwendigen, der Natur der Dinge entsprechenden Geschehens beugen und brechen kann — ein Gedanke, in dem eben soviel Schrecken wie Trost gelegen war — ist alsdann die Vorstellung des constitutionellen getreten, der das Gesetz nie brechen wird, eben weil er es selbst gegeben und weil in diesem Gesetz, dem Act der höchsten göttlichen Spontaneität, sein Wesen beschlossen liegt. Nun erst ist jedes Ding, was es zu bedeuten scheint, nun erst kann von einem eigenthümlichen Sein und Wesen der Dinge im sicheren Bestande die Rede sein, nun erst erhebt sich der Mensch zu der Ueberzeugung von

der Möglichkeit einer Erkenntnißarbeit, der im eigentlichsten Sinn da der Boden unter den Füßen schwankt, wo der Glaube an die Wundermacht ein lebendiger ist und jedem Ding daher die Garantie seiner ihm eigenthümlichen Entwicklung abgeschnitten ist, wo das Princip der Entwicklung daher überhaupt preisgegeben wird, dem in letzter Instanz alles Bemühen der Wissenschaft dienstbar ist. Nicht die Erkenntniß erweitern, sondern sie im Princip aufheben ist daher die Folge der Einführung einer Wundermacht, und die Entwicklung der Wissenschaft in aufsteigender Linie hängt genau mit dem Rückgang des Wunderglaubens in absteigender Linie zusammen.

Herr Zöllner sieht in seinem spiritistischen Eifer offenbar gar nicht, welche bedauerliche Verwirrung er durch sein Verfahren anstiftet. Er sieht nicht, daß er seine eigene resp. die von ihm vertretene Sache sehr bedeutend schädigt, denn indem er sich gleichzeitig zum Anwalt der Anarchie des Wunders aufwirft, vereinigt er eine sehr große Partei gegen sich, die aus allerlei Bekenntnissen zusammengesetzt, sich gleichwohl in dem Princip der Ordnung zusammenfindet, also, so zu sagen, die Ordnungspartei in dem Gedankenstaat vertritt. Dadurch erschwert er natürlich die Anerkennung dessen, was im Spiritismus Haltbares liegen mag, sehr erheblich und dies ist bedauerlich, weil es die Erkenntniß beeinträchtigt.

Daß Herr Zöllner übrigens, sobald er das religiöse Gebiet betritt, wie mir vorkommt, alle Contenance verliert, dafür noch ein Beispiel. In den wissenschaftlichen

Abhandlungen (Bd. II Th. II pag. 979) heißt es: „die Freude bei der Conception (meiner Werke), die Leichtigkeit des Arbeitens und die mir selbst oft räthselhafte Schnelligkeit, mit welcher mir passende Citate einfallen und sogleich gefunden werden, haben mir ganz unverdient den Ruf einer großen Belesenheit zugezogen — mir selber aber den unerschütterlichen Glauben an die göttliche Vorsehung erweckt, welche uns Menschen die Wege ebnet und als geeignete Werkzeuge zur Manifestation ihrer Weisheit und Güte benutzt." Nun kann der Glaube an eine Vorsehung ja gewiß für den Einzelnen auf sehr sicheren Stützen seiner gesammten Lebensanschauung ruhen, aber darin werden wohl Alle übereinstimmen, daß die Erweckung derselben durch den bloßen Umstand, daß Einem passende Citate räthselhaft schnell einfallen, kaum auf höherer Stufe steht, als die Erweckung des Glaubens an eine ganz besondere Vorherbestimmung, weil man bei einem gefährlichen Sturz keine Beschädigung davon getragen hat, wie dies bekanntlich Wallenstein begegnete.

Betrachten wir uns nun noch einen Augenblick die Zöllner'sche Polemik, denn auch diese ist, weil und insofern Herr Zöllner dabei wesentlich als Wortführer der spiritistischen Theorien verfährt, wenn auch als ein außerordentlich weit- und offenherziger Wortführer, bei einer kritischen Abwehr gegen den Spiritismus nicht zu umgehen. Was die persönlichen Angriffe auf Helmholtz, du Bois-Reymond u. A. angeht, so wird es darüber unter allen unbefangenen, von Scandalsucht freien Geistern

wohl nur ein Gefühl geben: das des Bedauerns. Nicht ein Bedauern, welches sich unmittelbar auf die Angegriffenen bezöge, denn das hieße in der Beurtheilung der Controversen weiter gehen, als ich mir gestatten will, aber ein Bedauern darüber, daß Derartiges überhaupt gedruckt zu lesen dasteht. Waren diese Angriffe für Herrn Zöllner als ein Act der Nothwehr durchaus nothwendig, tant pis — die Würde der Wissenschaft, darüber, meine ich, kann er sich nicht verblenden, steht sich nicht gut dabei. Sie ist wohl in ihrem Wesen, aber nicht in ihrem äußeren Bestande absolut unabhängig von dem Glauben, von der Anerkennung einer gewissen Würdigkeit ihrer Träger. Mühselig ist diese Anerkennung in einer langen Culturarbeit, nicht allein nach unten, sondern auch nach oben hin, durchgesetzt und errungen worden, und nur einer äußersten Zwangslage weichend, sollte der Einzelne von der durch diese Rücksicht bedingten Linie des vorsichtigen Verhaltens sich eine Ausnahme gestatten. Ob diese Zwangslage für Herrn Zöllner, wie er offenbar geglaubt, vorhanden war, darüber werde ich in keine Erörterung eintreten. Jeder mag sich da seine Ansicht aus den Acten selbst bilden. Wenn sich aber vielleicht Mancher bei Durchsicht der größeren, theils der Vertheidigung, theils der Abwehr gewidmeten Abschnitte der „Wissenschaftlichen Abhandlungen", wie namentlich des Abschnitts: „Zur Abwehr" (Bd. II, Th. 2) und über die „metaphysische Deduction der Naturgesetze" (Bd. II Th. 1; die neuesten Expectorationen derselben Art lasse ich ganz un-

berücksichtigt) eines Erstaunens nicht wird erwehren können, daß ein Forscher und Denker mit einer so leidenschaftlichen Empfindlichkeit, wie sie uns dort entgegentritt, auf Aussprüche und Meinungen der Tagespresse reagirt, so möge er zur Erklärung und, wenn man will, Rechtfertigung des Herrn Zöllner, die ganz besondere Stellung desselben in der Angelegenheit des Spiritismus doch nicht vergessen. Denn diese Stellung macht, wie mir scheint, eine so heftige Reaction, wie die oben bezeichnete, wohl begreiflich.

Wie man auch über die 4-dimensionale Raumtheorie denken mag, für die Herr Zöllner doch schließlich nur den Werth einer „gewissen Brauchbarkeit als theoretischen Leitfadens für Experimentalunterſuchungen auf dem so verwickelten Gebiet spiritistischer Phänomene" beansprucht (Bd. II. Th. 1. S. 350), — gewiß ist, — und durch den bereits 1874 geschriebenen Aufsatz Fechner's: „Der Raum hat 4 Dimensionen" ausdrücklich bezeugt — daß Herrn Zöllners Speculationen auf diesem Gebiet seinen später angestellten und erlebten Experimenten voraus gingen, gewiß, daß er vorher die Verschlingung eines einfachen Fadens ohne Ende ausführlich discutirt und als denkbare Leistung eines 4-dimensionalen Wesens, falls es demselben unter gewissen Umständen gestattet sei, sichtbare, d. h. dreidimensionalen Wesen vorstellbare Wirkungen in der realen Körperwelt zu erzeugen, behauptet hatte. Als er daher später diese gewagte Voraussage in dem Knotenexperiment nach seiner Auffassung bestätigt fand,

hatte er als Physiker sicher eine Thatsache von so grandioser, ausnahmsweiser Beschaffenheit erlebt, daß er voll des stolzesten Selbstgefühls darauf hinzuweisen ein Bedürfniß empfinden durfte. Welchem Physiker wäre es wohl anders gegangen! Sehen wir doch manchmal, wie ein viel geringerer Anlaß, wie z. B. die Bestätigung irgend eines vermutheten Zusammenhangs im materiellen Triebwerk der Erscheinungen, denjenigen, der die Vermuthung zuerst aufgestellt, in die Reihe der großen Entdecker rückt, ihn mit einem Kranz des Ruhms krönt und mit einem dem entsprechenden Stolz erfüllt. Und hier handelte es sich um die anscheinende Bewahrheitung einer bestrittenen und bespöttelten Hypothese, die weit hinaus über den Rahmen der Physik im engeren Sinne des Wortes auf ein Gebiet hinübergriff, welches, wenn es überhaupt jemals anbau- und ertragfähigen Boden bieten sollte, erst einer Metaphysik der Zukunft, zu der uns noch so gut wie alle Grundlagen fehlen, angehören dürfte. Daß sich Herr Zöllner dabei nicht viel anders als Columbus vorkam, der allem Zuwiderreden zum Trotz neues Land da nachwies, wo er es vorhergesagt hatte, scheint mir erklärlich, und nicht minder scheint mir der Ausbruch von Satire, Unwillen, Gelächter und Verunglimpfung, der sich gerade damals über allen Spiritismus und damit auch über ihn und seine Hypothese erhob, ganz danach angethan, Jemanden in der Lage des Herrn Zöllner, wie man so zu sagen pflegt, außer Rand und Band zu bringen. Hierin liegt, denke ich, eine sehr starke und genügende Er-

klärung und, wenn es dessen bedarf, Entschuldigung für die ungezügelte Heftigkeit, mit der Herr Zöllner im Kampf und Anklage gegen Alles, was sich ihm und seinen Anschauungen entgegenstellt, vorgegangen ist. Schlag um Schlag! Hatte man ihn an den Pranger gestellt, so stellte er jetzt die ganze Zeitrichtung und ihre hauptsächlichsten Wortführer an den Pranger. Aber allerdings — **sunt certi denique fines!** Und diese uns Allen unverlierbare und unverrückbare Grenze finde ich namentlich an einer Stelle entschieden überschritten. Wenn Herr Zöllner (Bd. II, Th. 1 pag. 311) den „Gast aus dem Geisterland", Grimmelshausen, dem er alle Urtheile und Verurtheilungen in den Mund legt, die er dem Gewissen der Nation und der oberen Gewalten einzuschärfen für nothwendig erachtet, eine Schilderung geben läßt, wie Friedrich der Große unter den gegenwärtigen Umständen gehandelt haben würde, wenn dies dann in folgender Weise ausgeführt wird: er würde seinen Cultusminister zu sich beschieden und ihm unter vollkommener Billigung seiner Kirchenpolitik doch dringend eine schärfere Beaufsichtigung der „Gelegenheitsreden" der Akademiker und Professoren zur Feier seines und des deutschen Kaisers Geburtstag ans Herz gelegt haben. Denn Gerechtigkeit und Achtung vor dem Gesetz seien die Fundamente jedes geordneten Staatswesens. Habe man den gerechten Muth gehabt, Bischöfe abzusetzen, weil sie den rechtmäßig zu Stande gekommenen Kirchengesetzen den Gehorsam verweigerten, so müsse man diesen Muth auch Universitäts-

Professoren und Akademikern gegenüber besitzen, wenn sie ihre hervorragende und einflußreiche Stellung benutzen, um zur Geburtstagsfeier des deutschen Kaisers Gotteslästerungen in einer akademischen Festsitzung auszusprechen. Denn es sei eine Gotteslästerung, oder eine „Gott beschimpfende Aeußerung", wenn man sein Dasein durch das unbarmherzige Getriebe einer „entgötterten Natur" verneint, und durch Pyrrhonismus den Glauben an einen intelligenten Leiter der Welt im Herzen des Volkes zerstört. Es sei nicht gleichgiltig, von wem und an welchem Orte solche Dinge ausgesprochen und in die Massen geworfen würden. Friedrich der Große habe sich im Grabe herumgedreht, als er seine Akademie der Wissenschaften so tief herabgesunken erblickte, daß ein beständiger Secretär derselben ungestraft solche Reden halten konnte. Was Wunder, wenn das Volk unter solchen Umständen den Eid verweigere und sich einbilde, nur für Socialdemokraten sei §. 166 des deutschen Strafgesetzbuchs gemacht!" — so ich muß zu meinem Bedauern sagen: für solchen Ausfall, der Alles in sich vereinigt, Denunciation, Aufforderung zu staatsanwaltschaftlichem Einschreiten, Angriff auf die Freiheit der Wissenschaft, Knebelung der Rede, giebt es in meinen Augen keine Absolution. Herr Zöllner tritt für die Sittlichkeit in der Wissenschaft mit begeisterten Worten in demselben Augenblick ein, wo er ohne Bedenken die erste, unentbehrlichste Grundlage Alles dessen, was als Sittlichkeit der wissenschaftlichen Arbeit entkeimen kann, Preis giebt, indem er ihr die Frei-

heit nimmt, zu jedem beliebigen Resultat zu kommen, und dasselbe furchtlos und ungehemmt als Erzeugniß geistiger Arbeit auszusprechen. Die Wahrheit wohnt bei ihm wieder, wie in früheren Jahrhunderten, unter dem Galgen. Darin liegt Hochverrath, wenn auch nur ein Hochverrath der Verblendung. Ich zweifele nicht an der Echtheit seiner Begeisterung, aber ich finde dasselbe beklagenswerthe Mißverhältniß zwischen dem, was er will, und dem, was er thut, ohne sich dessen klar bewußt zu werden hier, wie da, wo er die spiritistischen Phänomene gesetzmäßig (mittelst einer erweiterten Raumanschauung) einzureihen sich beflissen zeigt, gleichzeitig aber das Princip alles gesetzmäßigen Geschehens in dem Glauben an eine Wundermacht, wie oben gezeigt, unter die Füße tritt. Und gegen diese doppelte Verirrung und diesen Abfall von der besten Errungenschaft der Culturarbeit von Generationen können Alle, wes Glaubens sie auch sonst seien, dafern sie nur an der Freiheit festhalten, nur mit dem energischsten Proteste antworten.

Soweit meine Abwehr, um etwaigen Verwechselungen der Standpunkte ein für allemal vorzubeugen. Hat man aber von anderen Seiten nun wohl ähnliche Proteste erhoben? Hat man die schwachen Seiten des Gegners angegriffen? Ganz im Gegentheil, diese blieben meistens unberücksichtigt. Aber gegen die starke Seite eines wissenschaftlichen Mannes, der, wenn auch in seinen Schlußfolgerungen sich überstürzend, wenn auch dem Irrthum ausgesetzt und vor Täuschung nicht geschützt, dennoch offen-

bar mit großer Anstrengung und einem, alle Anerkennung verdienenden Bemühen beflissen gewesen ist, die Täuschung im Thatsächlichen auszuschließen, den Irrthum durch exacte Veranstaltungen zu bannen, ist man mit allen Waffen zu Felde gezogen. Dem kritiklosen Wunderglauben Zöllner's setzte man auf gegnerischer Seite, die theils unter der Devise der zünftigen Wissenschaft focht, theils von namhaften Vertretern derselben, wie Professor Wundt in Leipzig unmittelbar geführt wurde, den ebenso kritiklosen Unglauben des Thatsächlichen entgegen. Mit wenigen rühmlichen Ausnahmen, zu denen ich namentlich eine in der Zeitschrift „Nord und Süd" s. Z. veröffentlichte Arbeit des verstorbenen Münchener Professors J. Huber rechne, überwiegt in der antispiritistischen, speziell an die Adresse von Professor Zöllner gerichteten Literatur, soweit sie mir bekannt geworden ist, eine Art der Beweisführung, die sich zwischen geistreich schillernden Platituden und auf hohen Stelzen schreitenden Abfertigungen behaglich einherbewegt, namentlich aber mit großer Vorliebe an Stelle principieller Erwägungen das ebenso billig zu beschaffende wie beleidigende Gelächter, das stets ein Echo findet, stellt. Und doch ist gerade dies letztere ein so bedenkliches Zeugniß für diejenigen, die es anheben, daß Professor Zöllner nicht mit Unrecht in dieser Hinsicht an zwei berühmte Beispiele der Vergangenheit erinnern konnte. Als Galvani einen Froschschenkel unter dem Einfluß der Elektricität hatte in Zuckungen gerathen sehen und diese Beobachtung veröffentlichte, entstand ein

allgemeiner Aufruhr, über welchen Galvani sich folgendermaßen erklärte: Ich sehe mich von zwei einander entgegengesetzten Seiten angegriffen — von den Gelehrten und den Unwissenden. Beide Theile lachen über mich — sie nennen mich den Tanzmeister der Frösche. Trotzdem weiß ich, daß ich eine der größten Naturkräfte entdeckt habe." Und über Newtons Gedanken einer gegenseitigen Anziehungskraft der Himmelskörper, der uns ganz geläufig ist, äußerte sich Huyghens, ein Mann, der auf der Höhe seiner Zeit stand, in einem Briefe an Leibniz: „Der Newton'sche Gedanke einer gegenseitigen Anziehung scheint mir absurd. Ich wundere mich nur, daß ein Mann wie Newton so viele mühsame Untersuchungen und Rechnungen anstellen konnte, welche kein besseres Fundament haben als einen solchen Gedanken."

Ueber die Armuth an eigentlichen Argumenten in diesem Wortgefecht wird man sich nicht verwundern dürfen. Sie sind in der That nicht aufzutreiben. Denn um was handelt es sich eigentlich? Denjenigen, die so sehr viel „begriffen" zu haben vermeinen, daß sie das noch Unbegriffene als ein Unbegreifliches und daher „Unmögliches" kurzweg ablehnen, kann nie scharf genug entgegengehalten werden, daß wir in der größten aller Unbegreiflichkeiten ein für allemal feststecken, daß in dem größten Theil dessen, was wir uns als „begriffen", ohne uns darüber zu verwundern, gefallen lassen, nichts weiter enthalten ist als die gewohnheitsmäßige Auffassung einer Aufeinanderfolge von Erscheinungen, d. h. Sinnesein-

drücken, die ihr Verwunderliches nur deßhalb verloren haben, weil sie uns eben sehr häufig vorkommen und daher als Regel, als „Naturgesetz“ in unsere Compendien eingetragen worden sind.

Die Menschen stellen den Ergebnissen der Beobachtung, die sie auf ihnen bis *jetzt geläufige* Vorstellungen und Anschauungen zurückzuführen nicht im Stande sind und die sie daher nicht als thatsächlich gelten lassen wollen, als *Thatsachen* solche Beobachtungsresultate entgegen, die den ihnen geläufigen Anschauungen und Vorstellungen entsprechen, ohne zu bedenken, daß diese letzteren, diese ihnen geläufigen Anschauungen und Vorstellungen, eben doch nur aus Thatsachen der Beobachtung gebildet sind, daß also hier nur gleichberechtigte Principien sich neben einander stellen, zwischen denen ein Conflict von vornherein gar nicht bestehen *darf*, daß also für uns nur die Aufgabe entsteht, eins mit dem anderen auszugleichen und den bisherigen *engeren* Kreis von Beobachtungen durch den neuen Zuwachs zu *erweitern*. Dies ist aber gleichbedeutend mit einer *Berichtigung* der aus dem engeren Kreis von Beobachtungen gebildeten, bisher uns geläufigen Anschauung und Vorstellung; denn eben in der zu engen Fassung liegt ja das Unrichtige und sobald wir dieselbe also durch den neuen Zuwachs als zu eng erkennen, haben wir sie auch als einer Berichtigung bedürftig anzuerkennen. Gewiß hat der Mensch ein Recht, gegen behauptete Ausnahmen mißtrauisch zu sein, gewiß kann er inductiv verfahrend, für eine in unzähligen Fällen beob-

achtete Regel die Wahrscheinlichkeit beanspruchen, daß sie auch ferner in unangefochtener Gültigkeit bestehen werde — obgleich auch dies „ferner" nur eine relative Gültigkeit beanspruchen kann — gewiß darf er darauf die Vermuthung gründen, daß Vorgänge, welche den bisher erkannten Naturgesetzen zuwiderlaufen, sich auf Sinnenbetrug und Täuschung zurückführen lassen werden — nur daß dies alles kein Recht zu einer positiven Verneinung auf Grund dessen, daß man etwas „Unbegreifliches" und also „Unmögliches" vor sich habe, giebt. Vielmehr liegt, sobald der Sinnenbetrug nach besten Kräften aus der Beobachtung ausgeschlossen ist, die unweigerliche Aufgabe vor, das Unbegriffene zur Begreiflichkeit zu erheben und es damit seiner verwunderſamen Stellung zu entkleiden.

Ganz in diesem Sinn faßte dies prinzipielle Grundverhältniß auch der berühmte Mathematiker Riemann auf. Er bezeichnete die Aufgabe, welche bei unerwarteten oder unerklärlichen Wahrnehmungen entsteht, als „Ergänzung oder Verbesserung des Begriffssystems. Sie bildet die Erklärung der unerwarteten Wahrnehmung. Durch diesen Proceß wird unsere Auffassung der Natur allmählig immer vollständiger und richtiger, geht aber zugleich immer mehr hinter die Oberfläche der Erscheinungen zurück."

Treten also Erscheinungen auf, wie sie regelmäßig in den sogenannten spiritistischen Beobachtungen verzeichnet werden als: spontane Bewegungen schwerer Gegen-

stände, Erheben derselben von der Erdoberfläche ohne materiell vermittelte Druck- und Zugbewegungen, Zerreißen materiellen Zusammenhangs ohne wahrnehmbare Ursache, Durchdringung von Materie u. s. w., Erscheinungen, die also eine ganze Reihe der uns geläufigsten Annahmen und Auffassungen einfach aufheben und zu einer andern Formulirung, die erst gesucht werden muß, zwingen, so entsteht dadurch für die Naturforschung allerdings eine ganz gewaltige, höchst verwickelte Aufgabe, *für den Denker als solchen aber liegt hierin kein Problem.* Gerade davon will man aber nichts wissen. Worauf man mit allen Angriffen hinauszielt, worauf man bei aller Discreditirung und Verlachung des angeblichen Thatbestandes fußt, ist stets, daß derartiges „undenkbar" ist und daß eben deshalb eine „ihrer ernsten Aufgaben bewußte Wissenschaft" sich davon fern zu halten hat.

Aber die Spirits — auf die kann man sich doch nicht einlassen, ohne dem „crassesten Aberglauben" anheimzufallen? Mit den Spirits betreten wir das eigentliche Sanctuarum des Spiritismus, wo er, das Weihrauchfaß schwingend, sich in einer gewissen naiven Pracht entfaltet und ich brauche eigentlich kaum zu sagen, daß mir seine ganze Religionsphilosophie und Metaphysik, seine Dämonologie, die auf einem kaum betretenen Gebiet bereits fix und fertig Bescheid weiß, seine überstürzten Theorien von „Materialisationen", Projection einer mehrdimensionalen Welt in unsere dreidimensionale und wie all' der Plunder heißt, der Einem in den spiritistischen Publikationen und mit

einigen wissenschaftlichen Allüren namentlich auch in den Schriften des Baron v. Hellenbach mit athemloser Hast aufgedrängt wird, von Grund aus zuwider ist. Der Gedanke einer „Transcendental-Physik" ist nicht kurzweg von der Hand zu weisen, er kann für die Zukunft fruchtbringend werden, aber gewiß nicht auf dem Weg dieser unreifen, verworrenen und unwissenschaftlichen Himmelsstürmer.

Aber das ist doch nur die eine Seite der Sache und daß man hüben die Besonnenheit verliert, sollte doch eigentlich nur zur Folge haben, daß man sie drüben, wo man sich sehr überlegen vorkommt, um so fester hält. Nun scheint es mir aber gar nicht besonnen, daß man einen Spirit einfach für Humbug erklärt, und mit dieser kahlen Rückenwendung die Sache abgethan zu haben glaubt. Die von den Spiritisten gewissen intelligenten Kräften, also den hypothetischen Spirits zugeschriebenen Manifestationen sind ja damit doch nicht ohne Weiteres aus der Welt geschafft. Als vor nicht allzulanger Zeit der Bathybius im Bereich der naturwissenschaftlichen Welt auftauchte und dort so lange herumspukte, bis er bei näherer Besichtigung seiner Existenzform sich wirklich als Spuk d. h. als ein Niederschlag von Kreide in Seewasser erwies und er also wieder in Nichts verschwand, wurde demselben doch nicht a priori seine Existenz bestritten, so sehr man sie von manchen Seiten bezweifeln durfte und mochte. Was existirt, muß sich ausweisen und diesem Ausweis nachzuforschen ist Sache der Wissenschaft, namentlich der

Naturforschung. Wer fühlt aber nicht das Mißliche, prinzipielle Existenzberechtigungsfragen aufzuwerfen und sie von irgend einem aprioristischen Standpunkt aus entscheidend zu beantworten! Und wenn dies schon für das unabsehbare Reich unserer planetaren Naturproducte im engeren Sinne gilt und dort auch dem entsprechend verfahren wird, wie viel mehr gilt es oder sollte es gelten da, wo die Frage des Existirenden und Existenzfähigen im weitesten Umfang eröffnet wird.

Durch die ganze Behandlung des Themas der Spirits Seitens der Spiritisten zieht sich als Grundton die Stelle im Faust:

Die Geisterwelt ist nicht verschlossen,
Dein Sinn ist zu, dein Herz ist todt,
Auf bade, Schüler, unverdrossen
Die ird'sche Brust im Morgenroth.

Diesem Ueberschwang des Gefühls sollte man nicht mit gleich überschwänglicher Entrüstung begegnen, sondern mit jener objectiven Ruhe und Gleichgültigkeit, die in dem wahren Indifferenzpunkt der Wissenschaft steht. Für diese sind Spirits weder ein Gegenstand ahnungsvoller Verehrung noch auch der Abneigung und des Widerwillens, sondern sie hat sie nur als Wesen, die in dem Gesichtskreis einiger Beobachter neu aufgetaucht sind, als einen neuen Schöpfungszubehör, der sich über seine hypothetische Existenz irgendwie glaubhaft auszuweisen hat, in's Auge zu fassen. Dafür ließen sich wohl Mittel und Wege ersinnen, die den Spiritisten schon deshalb nicht zugäng-

lich sind, weil ihrer Befangenheit und Voreingenommenheit jede Manifestation der spirits als „Offenbarung“ erscheint. Mit Offenbarungen läßt sich aber kaum noch wissenschaftlich experimentiren. Die Frage der Existenzberechtigung aber ist für die Wissenschaft, für die Naturwissenschaft sowohl wie für Philosophie, eine müssige. Ob es neben und um uns noch Lebewesen anderer Art giebt, das rührt an die großen Züge des Weltbildes wahrlich in keiner Weise, und wem diese fest und unverzerrt im Gemüth stehen, dem wird jene Frage wenig Unruhe und Aufregung verursachen. In der That hat sie für ihn nur untergeordnete Bedeutung.

Ich lenke auf den Ausgangspunkt meiner Betrachtung zurück. Die Aufnahme der sogenannten spiritistischen Vorgänge legt in besonders characteristischer Weise die Einwirkung des Standpunktes der „Diesseitigkeit“ auf die intellectuelle Sphäre klar. Denn worin haben wir die letzte Ursache eines Verhaltens zu erblicken, das an die Stelle eines wissenschaftlich ruhigen und völlig unbefangenen Interesses an auffallenden und abnormen Erscheinungen erregte Abwehr, leidenschaftliche Polemik, Dünkel und Verunglimpfung, an die Stelle einer Bethätigung wissenschaftlicher Forscherkraft sine ira et studio eine wissenschaftliche Blamage setzt — wir erblicken sie in einer instinctiven Aversion, wie denn auch eine der letzten Schriften über dies Thema: Aus der neuen Hexenküche, von Dr. H. Vogel das bezeichnende Motto aus Faust führt: Mir widersteht das tolle Zauberwesen.

Die Aversion *sucht* wohl nach Gründen, um ihrer Abneigung ein Gewand umzuhängen, sie debattirt mit Gründen oder was als solche herhalten muß, aber sie *erzeugt* sich nicht aus ihnen, und so müssen wir auch hier die erzeugenden Momente ganz anderswo aufsuchen. Und wir haben nicht weit zu suchen, wenn man sich über das Wesen der „Diesseitigkeit" klar ist. Das ist es, daß wir uns entwöhnen und es verlernen den Blick über das scheinbar Begriffene und Begreifliche hinaus zu richten, daß uns das Bewußtsein eines Jenseits unseres Begreifens völlig in den Hintergrund tritt. Denn daraus ergiebt sich zunächst, daß wir uns die diesseitige, von uns nur noch durchmessene Sphäre nach einem gewissen Concept zurecht rücken, womit sich wieder die lebhafte Abneigung verbindet uns dieses Concept durch Erscheinungen, die in demselben nicht verzeichnet stehen, verrücken zu lassen. Man hat sich eine gewisse anständige Weltordnung, die in einer Reihe von Naturgesetzen und Regeln schablonenhaft verzeichnet ist und bei der man zur Noth bestehen kann, eingerichtet und nun wünscht man, daß es dabei auch sein ordnungsmäßiges Bewenden behalten möge. Herausgetreten aus dem Gefühl, daß im Kosmos sich eine *Entwicklung* vollzieht, die das wahre unerschöpfliche Wunder ausmacht, haben wir das *Verwundern* verlernt und so ist uns Alles unwillkommen — und wird daher als lächerlich, abgeschmackt, verwerflich abgewiesen — was uns dies verlernte Verwundern wieder aufnöthigt. Wer lernte gern wieder, was er verlernt

hat! Und doch steht das wahre, weltoffene philosophische Denken in dem Zeichen des Staunens und nicht ohne Grund hieß es schon bei den Alten: ἀπὸ τοῦ θαυμαζέσται τὸ φιλοσοφεῖν. Jedenfalls, als was auch die Spirits sich ausweisen mögen — wenn das „Geisterreich" dazu beiträgt unsere Auffassung der Dinge wieder etwas geistreicher zu gestalten, so wird das kein Schade für uns sein.

Wir haben die Spuren einer Erschütterung des Jenseits im Bewußtsein, wie sie sich dem psychologischen Forscher darstellen, der in den Gesichtszügen der Gegenwart zu lesen sich bemüht, bisher nach zwei Seiten verfolgt: nach der Seite des inneren Gemüths- und Empfindungslebens, nach der intellectuellen Seite. Wir erblickten auf beiden Seiten Verluste und Beeinträchtigungen, dort in der größeren oder geringeren Austrocknung eines Quellgebietes, das dem inneren Leben poetischen Gehalt zuführte und den Seelenboden weicher und zugänglicher erhielt, hier in einer Richtung der Erkenntnißarbeit, die trotz aller Zunahme des Wissensbesitzes im Einzelnen, einen verengten Horizont der Auffassung und eine verdunkelte Weitsicht zur Folge hat. Noch auf eine andere im Wesen verwandte Erscheinung möchte ich nun andeutend hinweisen, auf die ich im weiteren Verfolg meiner Auseinandersetzungen noch ausführlich zurückkommen werde, während ich sie hier einstweilen nur signalisire. Wenn die Religion ein „Jenseits" als Aufenthalt nach dem Tode

in Aussicht stellte, so verhieß dies dem Menschen ein „besseres Jenseits“ [1]), seine geglaubte Annahme enthielt implicite als unmittelbar gewiß den Sinn eines Weltprozesses und zwar den einzigen, auf den wir mit allem Grübeln, wenn wir nicht etwa alle ethischen und ästhetischen Grundbedingungen unseres Wesens wie unnützen Ballast über Bord werfen wollen, nur verfallen können: den Sinn der fortschreitenden lebendigen Entwicklung zum Besseren oder der fortschreitenden Entwicklung zum Besseren in lebendiger Form, im lebendigen Gehalt. Mit dem Erlöschen oder der Verdunklung dieses Sinns tritt daher der Unsinn an seine Stelle, der seine systematische Durchbildung in der pessimistischen Doctrin gefunden hat.

Diese dritte Spur, die mit einer Erschütterung des Jenseits in nahem Zusammenhang steht, bietet gleichwohl ein wesentlich anderes Verhältniß dar als die beiden zuerst in Betracht gezogenen. Bei jenen beiden handelte es sich um den Nachweis, daß da, wo wir durch eine Erschütterung des Jenseits ganz auf das Diesseits zurückgeworfen werden, wo die Beziehung zu einem Jenseitigen unserem Bewußtsein entschwindet oder uns gleichgültig und uninteressant wird, die und die Folgen für die Ge-

1) Aber das „bessere“ Jenseits hat doch auch das schlimme Jenseits, die Hölle, neben sich. Ja, aber zur Hölle wurde der Mensch verdammt, zum Himmel, zum besseren Jenseits aber berufen. Letzteres enthielt also den Sinn, die Norm, die vollendeten Grundgedanken, ersteres nur den Abfall von demselben.

müths- und Intellectualseite des Menschen eintreten resp. eingetreten sind. Bei der dritten Spur handelt es sich um den Nachweis, daß da, wo die Beziehung zu einem Jenseitigen noch aufrecht erhalten wird, dem Bewußtsein noch nicht entschwunden ist, also vor Allem auf dem Speculationsgebiet der Theorie, die Erschütterung des alten religiösen Jenseits gleichwohl darin zu erkennen ist, daß an Stelle der früheren Auffassung eines bestimmten Sinns im Weltgetriebe der Unsinn proclamirt worden ist.

Der Pessimismus — um das gleich hier vorweg auszusprechen — d. h. der grundsatztreue, consequente Pessimismus ist als ausgebildete motivirte Weltanschauung keine lebendig wirkende Kraft in der Gegenwart, d. h. er erfüllt nicht Herz und Sinne, er schafft nicht positiv, er ist unproduktiv. Eine Weltanschauung, wie die, welche er grundsätzlich zu vertreten unternimmt, so lange er nicht von sich selbst abfällt, kann der Metaphysiker oder Theoretiker, den sie hauptsächlich nur in seinem Speculations-Oberstübchen etwas angeht, ertragen, aber kein totaler Mensch. Diesem wird sie so wenig anmuthend erscheinen, er wird so wenig im Stande sein ihren tiefsinnigen und doch so sinnlos starrenden Blick auszuhalten, daß er mit unwillkürlichem Schauder sich von ihr abwendet. Weiß er aber gleichwohl ihr theoretisch nichts entgegenzusetzen, hat er die unmittelbare Gewißheit eines tröstlicheren und sinnvolleren Zusammenhanges, den er früher in der Religion besaß, verloren oder ist ihm dieselbe so erschüttert worden, daß sie ihm keine wesentliche Stütze mehr bietet,

so ist die nothwendige Folge die, daß er auf eine Weltauffassung überhaupt verzichtet und sich das ganze Verhältniß thunlichst aus dem Kopf schlägt — thunlichst d. h. indem er sich mit verstärktem Eifer und Energie auf das Diesseitige, sei dies nun in gutem oder schlimmem Sinne concentrirt. Der Pessimismus ist daher praktisch die Vernichtung unserer gewußten Beziehung zu einem Jenseitigen d. h. einer Weltauffassung oder Weltanschauung überhaupt. Diese schädliche Bedeutung hat man ihm vor Allem zuzuerkennen. Sie fällt der allgemeinen Bedeutung nach schwerer in's Gewicht als daß — was ja auch vorkommt — gelegentlich einmal Einer oder der Andere vor der Todtenmaske des Pessimismus ins Taumeln geräth und in den Abgrund stürzt. Er arbeitet, allerdings ohne es zu wollen, ebenfalls an der Erschütterung des Jenseits und steuert an seinem Theil zu den schädlichen Folgen bei, die wir diesem Vorgang resp. der überwiegenden Wendung auf das Diesseits zugerechnet haben.

Indem ich mir vorbehalte auf diese Gesichtspunkte in einem späteren Abschnitt zurückzukommen, wende ich mich zunächst einer weiteren Untersuchung der Frage zu: was kann für Diejenigen, die das Vorstellungsgebiet des religiösen Jenseitigen verlassen haben oder sich auf demselben nicht mehr zurechtzufinden vermögen, ein Jenseitiges überhaupt bedeuten? Welche Gesichtspunkte sollen wir in den Vordergrund stellen, worauf unsere Gedanken richten, um den Verlust auszugleichen, den wir nach den obigen Ausführungen in dem Verlust oder der Erschütterung

eines Jenſeitigen überhaupt gelegen erblickten? Denn nicht für Alle „athmet ſich's leicht und frei auf dem luftigen Gipfel ſouverainer Skepſis", — eine Metapher, die du Bois-Reymond angehört. Wer in ſo hohen Tönen es als ein Glück bezeichnet, „furchtlos in das unbarmherzige Getriebe der entgötterten Natur" zu blicken, ohne die Verluſte zu veranſchlagen, die darin ebenfalls gelegen ſind, ohne das Bedürfniß eines Ausgleichs zu betonen, der hat entweder im wiſſenſchaftlichen Eifer auf den warmen Athemzug des innerſten menſchlichen Empfindens in ſeinem unveräußerlichen Recht auf Bewahrheitung überhaupt verzichten zu müſſen geglaubt, d. h. den Menſchen geopfert oder ſich in ſehr unvorſichtig ausgedrückten Uebertreibungen gehen laſſen[1]).

Die energiſche Poſition des Dieſſeits, wie ſie namentlich L. Feuerbach in den 40er Jahren zur Geltung brachte

---

1) In ebenſo einſeitig übertreibender Weiſe erſcheint die Stellung der Naturwiſſenſchaft gekennzeichnet, wenn du Bois-Reymond in ſeinem Vortrag: „Culturgeſchichte und Naturwiſſenſchaft" (Köln 1877) von ihr ſagt: „Wir ſagen, Naturwiſſenſchaft iſt das abſolute Organ der Cultur und die Geſchichte der Naturwiſſenſchaft die eigentliche Geſchichte der Menſchheit .... Sie hat die Grenzen des Erkennens aufgedeckt und ihre Jünger gelehrt ſchwindelfrei vom luftigen Gipfel ſouverainer Skepſis herabzublicken. Wie leicht, wie frei athmet ſich's dort oben! Wie kaum hörbar dringt zum geiſtigen Ohr aus der geiſtigen Niederung das Geſumme des gemeinen Menſchengewühls, die Klage des gekränkten Ehrgeizes, der Schlachtruf der Völker."

und in sehr geistvoller Weise philosophisch vertiefte, die kraftvolle Anathematisirung alles transcendentalen Wesens im Gegensatz zu der zu einem philosophischen Princip erhobenen „Sinnlichkeit" hatte in ihrem Grundzug d. h. an der Ursprungsstelle ihrer Entstehung etwas Verwandtes mit der ungefähr gleichzeitigen Erstarkung des nationalen Gedankens gegenüber einem kosmopolitischen in die Ferne-Schweifen. Dieser Zug der heimathlosen Landflüchtigkeit, dem namentlich Herweg in dem seiner Zeit berühmten an den Fürsten Pückler-Muskau gerichteten Gedicht:

O Ritter, schlechter Ritter,
Leg' Deine Lanze ein,
Sie soll in tausend Splitter
Von mir zertrümmert sein u. s. w.

den Krieg erklärte, rief ja dadurch vor Allem eine Reaction gegen sich hervor, weil er der nächsten Aufgaben, die immer vor der Thüre eines Jeden liegen, uneingedenk sich dem Fernsten zuwandte. Und in ähnlicher Weise entstand, je mehr die alten religiösen Liebesbande sich lockerten, eine Reaction ganz verwandter Art gegen alles jenseitige Wesen vor allem aus dem Grund, weil darüber das Nächste und Dringendere, das, was wahrhaft Noth that, verabsäumt zu werden schien.

Durch Feuerbachs Schriften — und er ist bei seiner überragenden Geistesfülle für die ganze Richtung tonangebend geworden, hat ihr Form, Bedeutung und Entwicklung verliehen — wiederhallt immer der eine gleiche Ton der Ueberzeugung: nur eine entschlossene Fußfassung im

Diesseits wird uns neue Menschen, neues Leben, eine neue Entwicklung geben[1]).

Diese Strömung war ihrem Charakter nach so universell, daß sie nur zum Theil antitheologisch war, zum anderen Theil aber auch ihre Spitze gegen alle Metaphysik richtete, die Feuerbach ohnehin ihrer Wurzel nach als mit der Theologie innigst verbunden und aus ihr hervorgewachsen ansah. Selbst den Erscheinungen des animalischen Magnetismus widmete Feuerbach ganz consequent eine ausgesprochene Abneigung und noch in seiner letzten Schrift (Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, 1866. Vgl. daselbst den Abschnitt: Der Spiritualismus der sogenannten Identitätsphilosophie oder Kritik der Hegelschen Psychologie) polemisirte er gegen Hegel, der in seiner Psychologie eben diese Erscheinungen zu Gunsten und im Sinne der Identitätsphilosophie verwerthet hatte.

Immerhin aber traf der Hauptstoß bei dieser Erschütterung des Jenseits das populäre religiöse Bewußtsein eines solchen. Soweit die Metaphysik als die theo-

1) So Feuerbach schon 1830 über seine „Gedanken über Tod und Unsterblichkeit": „Jetzt gilt es vor Allem, den alten Zwiespalt zwischen Diesseits und Jenseits aufzuheben, damit die Menschheit mit ganzer Seele, mit ganzem Herzen auf sich selbst, auf ihre Welt und Gegenwart sich concentrire, denn nur diese ungetheilte Concentration auf die wirkliche Welt wird neues Leben, wird wieder große Menschen, große Gesinnungen und Thaten zeugen. Statt unsterblicher Individuen hat die „neue Religion" vielmehr tüchtige, geistig und leiblich gesunde Menschen zu postuliren. Die Gesundheit hat für sie mehr Werth, als die Unsterblichkeit."

retische, gelehrte Beziehung unseres Bewußtseins zu einem Jenseitigen in Betracht kommt, war die Wirkung nur eine vorübergehende. Die Schopenhauersche Philosophie und die an ihn sich anschließende philosophische Gedankenarbeit jüngeren Datums konnten zeitweise ein verhältnißmäßig weitreichendes Interesse beanspruchen. Aber dies war doch mehr rein theoretischer Art d. h. das immer in größerem oder geringerem Maaße vorhandene philosophische Bedürfniß fand eine gewisse Befriedigung darin, diesen Speculationen nachzuhängen. Die Beziehung im Bewußtsein zu einem Jenseitigen, die den ganzen Menschen angeht, die, über das einseitige theoretische Verhältniß hinausgreifend, ihn — wie auf dem religiösen Gebiet — umfaßt, umarmt, erwärmt, erschüttert, blieb erlahmt, erstickt und ihr konnte von jener Seite um so weniger Hülfe gebracht werden als, wie ich schon hervorgehoben, der pessimistische Inhalt jener Speculation praktisch vielmehr vernichtend auf alle Weltauffassung wirken mußte, indem er sie unleidlich gestaltete. Der Mensch blieb und bleibt in seinem inneren bewußten Leben dem Diesseits überantwortet.

Zwar das Bewußtsein ist ja auch dem kirchlich ungläubigen Theil der Gegenwart nicht entschwunden, daß es außer dem Jenseits des Wissens, welches der positive Glaube darstellt, dessen weitgehenden, unberechtigten Ansprüchen er sich versagt, es noch ein Jenseits des Wissens giebt, welches eben unser Nichtwissen ist. „Was wir wissen, ist gar wenig", sagte Laplace auf seinem Todtenbett und mit ihm, trotz des unermeßlich angewachsenen Wissens-

besitzes, diejenigen, die zunächst von der Fülle dieses Besitzes als seine Verwalter betroffen werden, unsere modernen Naturforscher. Nur daß dies Eingeständniß auch meistens nur ein gewissermaßen *theoretischer* Seufzer ist, der wohl unsere Auffassung berichtigt und unseren Intellect bewegt, aber nicht unser Herz berührt.

Und doch ist dazu oft nichts weiter erforderlich als daß wir statt mit den Augen des gelehrten Forschers mit den ungelehrten, wie sie uns die Natur verliehen, um uns schauen. Der gelehrte Forscher fixirt das von ihm erfaßte Verhältniß als *Object*, er zieht es von der Höhe, die ihm seiner Totalität nach zukommt, herunter, indem er es einer Untersuchung *unterwirft*, er begiebt sich eben dadurch des ethischen und ästhetischen Eindruckes, den das Verhältniß nur dann ausüben kann, wenn es, statt von dem Menschen ergriffen zu werden, ihn ergreift, statt von ihm unterworfen zu werden, ihn erhebt.

In sehr charakteristischer Weise erscheint diese Anerkennung unseres Nichtwissens, *unseres* Jenseits, in dem in der Leipziger Naturforscher-Versammlung von 1872 über „Die Grenzen des Naturerkennens" von du Bois-Reymond gehaltenen, seitdem in mehreren Auflagen verbreiteten Vortrag, der geradezu wie ein, von der großen Mehrheit unterschriebenes Bekenntniß des Standpunktes der modernen Naturforschung über diese große Frage angesehen werden darf. Er zeigt am besten ebenso die Unbefangenheit der ehrlichen Selbstkritik, die in dem Ver-

such das eigene Vermögen abzuschätzen zu Tage tritt wie auch wieder die unwillkürliche Befangenheit in dem Umblick des Naturforschers, die eben zur Folge hat, daß eine fruchtbringende Anerkennung unseres Jenseits daraus doch nicht resultirt.

Du Bois-Reymond — um hier für meine weitere Ausführung an den bemerkenswerthen Inhalt seiner Schrift kurz zurück zu erinnern — definirt zunächst „Naturerkennen oder genauer gesagt naturwissenschaftliches Erkennen oder Erkennen der Körperwelt mit Hülfe und im Sinne der theoretischen Naturwissenschaft" als „Auflösung der Naturvorgänge in Mechanik der Atome". Wo solche Auflösung gelinge, finde sich unser Causalitätsbedürfniß vorläufig befriedigt. Allerdings nur vorläufig, eine totale Befriedigung sei schon durch unsere Unfähigkeit, Materie und Kraft zu begreifen, ausgeschlossen. Diese Unfähigkeit bestehe auch für den sogenannten Laplace'schen Geist, an dem wir, als der äußersten idealen Potenz des Naturerkennens „das Maaß unserer eigenen Befähigung oder vielmehr unserer Ohnmacht" haben. Ueber den von Laplace gedachten Geist hat derselbe selbst geäußert: Ein Geist, der für einen gegebenen Augenblick alle Kräfte kennte, welche in der Natur wirksam sind, und die gegenseitige Lage der Wesen, aus denen sie besteht, würde, wenn sonst er umfassend genug wäre, um diese Angaben der Analysis zu unterwerfen, in derselben Formel die Bewegungen der größten Weltkörper und des leichtesten Atoms begreifen: nichts wäre ungewiß für ihn, und Zu-

kunft wie Vergangenheit wäre seinem Blicke gegenwärtig. Der menschliche Verstand bietet in der Vollendung, die er der Astronomie zu geben gewußt hat, ein schwaches Abbild solchen Geistes dar."

Es ist darin dasselbe ausgesprochen, was du Bois-Reymond „astronomische Kenntniß eines materiellen Systems" nennt, nämlich „solche Kenntniß aller seiner Theile, ihrer gegenseitigen Lage und ihrer Bewegung, daß ihre Lage und Bewegung zu irgend einer vergangenen und zukünftigen Zeit mit derselben Sicherheit berechnet werden kann, wie Lage und Bewegung der Himmelskörper bei vorausgesetzter unbedingter Schärfe der Beobachtungen und Vollendung der Theorie".

Diese astronomische Kenntniß, die höchste Stufe einer vollkommenen Naturerkenntniß, die unter gewissen allerdings nicht vorhandenen Voraussetzungen als erreichbar gedacht werden könnte, diejenige, „bei der unser Causalitätstrieb sich zu beruhigen gewohnt ist", enthüllt uns aber weder, was Materie und Kraft sind noch wie das Bewußtsein zu Stande kommt. „Sogar der Laplace'sche, über den unseren so weit erhabene Geist würde in diesem Punkte (Materie und Kraft) nicht klüger sein als wir, und daran erkennen wir verzweifelnd, daß wir hier an der einen Grenze unseres Witzes stehen." Und was den zweiten Punkt betrifft, so gliche auch hier „der Laplace'sche Geist in seinen Anstrengungen über diese Schranke sich fortzuheben einem nach dem Monde trachtenden Luftschiffer." Ignorabimus „Nicht mehr als im Verstehen

von Kraft und Materie hat im Verstehen der Geistesthätigkeit aus materiellen Bedingungen die Menschheit seit 2000 Jahren einen wesentlichen Fortschritt gemacht. Sie wird es nie." „Nie werden wir besser als heute wissen, was," wie Paul Erman zu sagen pflegte, „hier", wo Materie ist, „im Raume spukt."

Gegen die weiteren Ausführungen, die du Bois Reymond hieran anknüpft, mag sich vielleicht Mancherlei einwenden lassen, wie es denn namentlich Strauß nicht einleuchten wollte, daß der Naturforscher grade beim Eintritt des Empfindens den Faden des Verständnisses für abgerissen erklärte. Ihm schien es plausibler, wenn Einer sagte: unerklärlich ist und bleibt das Leben, ist aber das einmal gegeben, so folgt von selber d. h. mittelst natürlicher Entwicklung Empfinden und Denken. Ich lasse das auf sich beruhen, mir ist für den Punkt, den ich hier im Auge habe, vor Allem nur das wiederholte: „Nie" anstößig. Zwar bezieht sich dasselbe dem Zusammenhang nach nur auf ein Naturerkennen in dem angegebenen Sinn d. h. also auf Auflösung der Naturvorgänge in Mechanik der Atome und es ist geradezu verdienstlich, daß der „mechanischen Weltauffassung", — wie du Bois-Reymond (p. 31 a. a. O.) sie selbst nennt, eine bestimmte, logisch bemessene Grenze gesteckt wird. Freilich sollte man andererseits von einer „mechanischen Weltauffassung" billigerweise überhaupt gar nicht reden. Denn wie läßt sich doch dieser Ausdruck rechtfertigen? Als ob, selbst wenn wir wüßten, was Materie und Kraft sind und wie

das Bewußtsein zu Stande kommt, dadurch die Frage nach Bedeutung und Sinn des Seins, welche die erste und letzte für eine jede Weltauffassung ist, irgendwie erledigt wäre, als ob also dadurch überhaupt eine Auffassung gewonnen würde, die der Bedeutung einer Weltauffassung entspricht. So wenig ich einen Menschen aufgefaßt zu haben, mir einbilden darf, wenn ich weiß, wie seine Athmung, seine Verdauung, seine Blutbildung beschaffen sind, ohne daß ich erkannt habe, was er sinnt, so wenig kann ich von einer Auffassung der Welt reden, ehe ich nicht an die Frage herangetreten bin, was denn bei diesem Spiel bewegter Materie herauskommt. Hiervon sieht die mechanische Weltauffassung gänzlich ab, da sie nur den Mechanismus der Welt ins Auge faßt, nicht das Sein, sondern nur den Leib des Seins betrachtet. Aber lassen wir diesen Punkt und kehren wir zu dem „Nie" zurück. Weil das Alles bei du Bois-Reymond so ohne Vorbehalt hingestellt ist und dabei von einer Weltauffassung geredet wird, so scheint das „Nie" sich auf die Entwicklung der Menschheit überhaupt zu beziehen und von ihr ein bestimmtes: „Bis hierher" auszusagen. Damit rührt das „Nie" an die großen, Entstehen, Werden und Vergehen begleitenden kosmischen Probleme, die undurchdringliches Dunkel deckt, es vernichtet das Geheimniß des Unüberseh baren. Grade indem es ein bestimmtes Geheimniß für alle Zeit fixiren zu können glaubt, tilgt es ein größe-

res Geheimniß: die Unermeßlichkeit und Unbestimmbarkeit des Weltprozesses in der Zeitenfolge.

In zwei Punkten, an die ich hier erinnern will, tritt das große uns umgebende Weltwunder in Bezug auf unsere eigene Stellung und unser Können oder nicht-Können uns besonders frappant und ergreifend entgegen. Während die unlösbaren Zweifel in Bezug auf das Wesen von Materie und Kraft uns mehr wie interessante Fragen anmuthen, die dem gelehrten Forscher bei seinen Untersuchungen aufstoßen, werden wir hier unmittelbar vor Probleme gestellt, die allgegenwärtig, unergründlich vor uns stehen, ohne des Geleites specieller naturwissenschaftlicher Deductionen zu bedürfen oder durch sie erst verständlich zu werden.

Der eine Punkt betrifft die kosmische Stellung der Erde in Bezug auf empfindendes und erkennendes Leben d. h. ob ihr allein die Fähigkeit zuzusprechen sei Wohnstätte des Geistes zu sein. Die Tragweite dieser Frage für jeden Versuch eine Weltauffassung zu gewinnen, ist eine so eminente, unmittelbar gegebene, daß keine Speculation sich ihr jemals zu entziehen vermocht hat. Wie ein rother Faden zieht sich die Erwägung dieses Gedankens durch die ganze philosophische Geistesarbeit vom grauen Alterthum durch das Mittelalter hindurch bis in die neuere Philosophie hinein. Je nach den vorhandenen, zur Zeit grade gültigen Lehrmeinungen und Theorien

findet sich diese Frage bejaht oder verneint, bewillkommt oder schroff abgewiesen und wie um die Unnahbarkeit der ganzen Materie dadurch schlagend zu belegen, daß jede Auslegung und Auffassung ihre Möglichkeit und Gültigkeit behauptet, sehen wir zwei durch eine große Zeitwelle getrennte, aber durch gleichartige Geistesfülle ausgezeichnete und innerlich verbundene Denker, Plato und den der Gegenwart noch angehörigen Naturforscher und Philosophen, G. Th. Fechner, bei demselben Gedanken Halt machen, daß die Sterne lebendige und beseelte Geschöpfe seien. Plato's Grundgedanke, demzufolge er in den Gestirnen die Leiber höherer Geister erblickte, ein Gedanke, der bei den Neu-Pythagoreern und Neu-Platonikern wiederkehrt und durch diese in die christliche Religionsphilosophie, wo sie Origines vertrat, überging, findet sich auch bei Fechner, nur von Auswüchsen gereinigt und naturwissenschaftlich und naturphilosophisch auf eine höhere Stufe erhoben, wieder.

Fechners Auffassung ragt so eigenartig in unsere Gegenwart hinein und ist in ihren Einzelheiten so geistvoll ausgearbeitet, daß ihr auch an dieser Stelle eine kurze Rechtfertigung in Fechner's eigenen Worten gegönnt sein mag. Ich entnehme die bezügliche Stelle der Schrift: Ueber die Seelenfrage (Leipzig 1866) und bemerke zum Verständniß nur, daß Fechner hier nur von der Erde spricht, sich aber für berechtigt hält, die nachzuweisende Beseelung derselben ebenso auf alle Himmelskörper zu übertragen, wie seiner Ansicht nach für jeden Menschen die Beseelung

aller anderen Menschen und Thiere auch nur deßhalb als Thatsache besteht, weil er von der Beseelung des eignen Körpers überzeugt sein darf und überzeugt ist und diese Annahme der vorhandenen Analogie wegen auf seine Mitgeschöpfe überträgt. Selbst wenn man übrigens eine zwischen der Erde und den übrigen Himmelskörpern bestehende Analogie, die zu einem solchen Schluß berechtigen könnte, bestreiten wollte, so bliebe doch immer der versuchte Nachweis einer besonderen Erdenseele interessant genug, um einen Blick auf die Art und Weise zu werfen, wie Fechner einige der Gegengründe zu entwaffnen versucht.

„Die ganze Schwierigkeit der gemeinen Meinung und der Naturwissenschaft," sagt er in der erwähnten Schrift u. A.: „hängt zuletzt nur daran, daß man die Erde statt als das, was sie ist, als ein, die Gesammtheit ihrer Organismen aus sich entwickelndes, in sich verknüpfendes und Verknüpfungspunkte in denselben findendes, zusammenhängendes materielles System anzusehen, vielmehr als etwas ihren Organismen Aeußerliches, als etwas denselben Gegenüber faßt, was sie doch weder astronomisch ist, denn sie bewegt sich als ein untrennbares Ganze mit ihren Menschen, Thieren, Pflanzen um die Sonne, und der Mensch trägt wie der Stein durch seine Schwere zu ihrem Schwerpunkt bei; — noch geologisch, denn die organischen Reiche haben sich im Zusammenhange der Entwicklungsepochen der Erde mit entwickelt, und ihre Reste liegen noch darin begraben; — noch meteorologisch, denn die Luft der Erde ist zugleich der Athem des Menschen, ihr Druck hält das Blut in seinen Adern und den Schenkelkopf in seiner Pfanne

zurück; — noch physikalisch, denn das Gesetz der Erhaltung der lebendigen Kräfte der Erde besteht nur im Zusammenhang des Menschen und der Erde; — noch chemisch, denn der ganze Mensch ist von Erde und wird wieder zur Erde werden; — noch endlich teleologisch, denn Alles, was hier einzeln aufgeführt ist, sammt dem, was nicht mit aufgeführt ist, ist so zweckmäßig zu einem Ganzen in einander gepaßt und verrechnet, als Alles in unserm eigenen kleinen Leibe, der hiermit selbst zweckmäßig eingeht in das größere Ganze.

Ich will ein Bild geben; es ist freilich nur ein Bild. Denken wir uns eine große runde Scheibe, die gut und fest in sich zusammenhängt. Es kommt Jemand mit einem Hohleisen und schlägt kleine runde Scheiben heraus und legt sie auf einen Haufen bei Seite.

Wie werden wir die große runde Scheibe nachher nennen? — Durchlöchert. — Und das Haufwerk der kleinen runden Scheiben? — Ein Stückwerk.

Die große runde ganze Scheibe ist die Erde, die wirklich ganze, das fest und innig in sich zusammenhängende irdische Reich; die kleinen runden Scheiben sind die Organismen, die man herausschlägt, und als Menschen, Thiere, Pflanzen für sich in den Haufen des organischen Reiches zusammenlegt.

Ist nicht wirklich das irdische Reich durchlöchert, wenn man Menschen, Thiere, Pflanzen aus dem Verbande desselben herausnimmt, kann man nicht die Löcher mit Fingern zeigen; und sind nicht wirklich die Organismen dann nur noch ein Haufen Stücke? Denn in der That, wie sie zum Zusammenhange des irdischen Reiches beitragen, hängen sie von der andern Seite dadurch zusammen; Beides

von einander trennen, heißt zugleich den Zusammenhang eines jeden für sich trennen.

Einem jeden Scheibchen giebt man seine Seele; wie kann die ganze Scheibe auf weniger Seele Anspruch machen, als ihre Theilscheiben, da sie solche in nur höherem Sinne theilhaft inbegreift, als diese ihren eigenen Inhalt inbegreifen.

Natürlich, ein Schema, ein Bild kann nicht in aller Hinsicht treffen. Das vorige stellt nur in allgemeinster und rohster Weise, vielleicht aber eben darum um so treffender, die rohe Weise dar, wie man die Erde und in weiterem Sinne die Welt betrachtet und behandelt. Die Welt, die Erde ist keine gleichförmige Scheibe. Wohlan, so unterscheide man, doch scheide nicht, wo blos zu unterscheiden. Wie viel giebt's in uns selbst zu unterscheiden, was nicht geschieden ist.

Sind Menschen, Thiere, Pflanzen auf die Erde herabgefallen, daß man sie als etwas davon Getrenntes oder davon Trennbares betrachten kann? Oder ist ihr Bestand in Absonderung davon nur denkbar? Nichts von Allem. Sie sind Sache der inneren Entwickelung der Erde, Bestandstücke einer in ihr vorgegangenen, durch eigene Kraft vollzogenen Gliederung, haben auch heute nur als solche Bestand und Bestandfähigkeit.

Blätter und Blüthen einer Pflanze hängen äußerlich am Stengel. Fleisch und Nerven eines Thieres hängen äußerlich am Knochen; das ganze Pflanzenreich und Thierreich hängt wieder äußerlich am Erdboden. Hier giebt's ein äußerliches Gegenüber. Aber Blätter, Blüthen und Stengel verknüpfen sich stofflich, wirkend, zweckvoll in der Pflanze; die ganze Pflanze hat alle diese Theile nur innerlich sich gegenüber; Fleisch, Nerven und Knochen verknüpfen sich stofflich, wirkend, zweckvoll im Thiere; das ganze Thier

hat alle diese Theile nur innerlich sich gegenüber; Thierreich, Pflanzenreich und Erdreich verknüpfen sich endlich in der ganzen Erde; auch sie hat alle diese Theile nur innerlich sich gegenüber; sofern man doch begrifflich jedem Ganzen als solchen seine Theile als solche gegenüberstellen kann. Das giebt das innere Gegenüber.

Umsonst, alles das, was ich hier sagte, habe ich schon im Zend-Avesta in so viel Wendungen und Weisen gesagt, daß es genug wäre, wenn es überhaupt etwas verfinge; aber man macht die Blinden und die mit Fleiß die Augen Schließenden nicht dadurch sehend, daß man ihnen das Licht noch so nahe und in noch so viel Wendungen unter die Augen hält; sie halten's einfach von sich ab oder begreifen höchstens den Talg und sagen, das sei noch kein Licht. Nachdem man Alles zugegeben oder nicht zugegeben, bleibt man dabei stehen, in Menschen und Thieren etwas auf die Erde äußerlich Aufgesetztes, in den Pflanzen etwas in sie Hineingestelltes und in der Frage nach einer Seele der Erde die Frage nach der Seele eines Globus oder kreisenden Rades zu sehen.

Während die officielle christliche Theologie im Mittelalter und der Neuzeit sich immer abwehrend gegen die namentlich seit Kopernikus, Kepler, Giordano Bruno u. A. immer weiter verbreitete Annahme einer Bewohnbarkeit und wirklichen Bewohnung der übrigen Himmelskörper verhielt, weil ihr darin eine Entwürdigung der Thatsachen der christlichen Religion enthalten zu sein schien — auch Melanchthon eiferte gegen ein solches Weltsystem — theilte die deutsche Philosophie seit Kant sich in entgegengesetzte Richtungen. Ihm selbst schien es ungereimt die Wahr-

scheinlichkeit, daß alle oder die meisten Planeten bewohnt seien, zu läugnen. „Wenn die Beschaffenheit eines Himmelskörpers der Bevölkerung natürliche Hindernisse entgegensetzt," meinte er, „so wird er unbewohnt sein, obgleich es an und für sich schöner wäre, daß er Einwohner hätte. Die Trefflichkeit der Schöpfung verliert dadurch nichts, denn das Unendliche ist unter allen Größen diejenige, welche durch Entziehung eines endlichen Theils nicht vermindert wird. Indessen sind doch die meisten unter den Planeten gewiß bewohnt, und die es nicht sind, werden es einst werden."

Hegel dagegen und die Hegel'sche Schule sowie Schelling faßten in Gemäßheit ihrer ganzen Weltauffassung die Erde als Spitze des Universums, am Ende einer großen Entwicklungslinie gelegen. Gegenüber unserem Sonnensystem, welches erst das System realer Vernünftigkeit sei, sei der Fixsternhimmel gewissermaßen nur ein Lichtausschlag, nicht bewundernswürdiger als einer am Menschen. „Die Erde," sagt Ernst Kapp, „ist die durch den Geist einer Menschheit geweihte Stätte. Kann man vom Geiste, vom Menschen zu hoch denken? Sollte er, der werdende Gottmensch, des Aufwandes des materiellen Organismus der Natur nicht werth sein? Sollten Sonne, Mond und Sterne nicht Bedingungen der Erde sein können?"

„Ist die Welt ein Kosmos, ein schön geordnetes Ganzes," sagt Karl Rosenkranz, „so widerspricht es diesem Begriff nicht, daß alle Möglichkeit der Natur auf den verschiedenen Sternen als auf ebensoviel verschiedenen

Stufen ihrer Entwicklung sich realisirt und daß diese Fortstufung sich endlich in eine einzige Totalität zusammen nimmt. Und ebensowenig widerspricht es die Erde als diesen classischen Stern zu betrachten. Sie hat hierin wenigstens ebensoviel für sich als jeder andere Stern." Und weiterhin: „Es kann der Phantasie nicht benommen werden sich andersgestaltige Geister und Schicksale zu fingiren. An sich aber würde es auch kein Widerspruch sein, wenn der Geist als Inhalt nur in einer Form zu erscheinen vermöchte. Die Natur als an sich dem Geist immanent erreicht für uns in der Gestalt des Menschen die absolute Gestalt, in der alle anderen organischen Formen und Processe ebenso integrirt sind als in dem meteorologischen Proceß der Erde alle sonstigen Processe der unorganischen Natur. Wäre die Erde wirklich die concrete Einheit aller sonstigen Unterschiede der Natur, so müßte auch der aus ihr entstammende Mensch die absolute Form haben, die einzig dem Geiste zu entsprechen vermöchte, weil nur sie diejenige wäre, in welcher der Geist die Natur subjectiv in sich faßte und damit zugleich als das ihr übergewaltige Prius erschiene. Nur sofern auf der Erde allein eine Geschichte existirte, wäre sie auch die Geschichte schlechthin, die wahrhafte Weltgeschichte." Es leuchtet ein, daß diese Anschauung die Erde in einem viel höheren Sinn als in dem eines geometrischen Mittelpunkts zum Centrum des Universums macht.

Abgesehen von dem Niedergang der Hegel'schen Philosophie ist die Ansicht, daß in der Erde als dem „clas-

sischen Stern" der ganze Lebensgehalt der Schöpfung sich gewissermaßen concentrire und individualisire vielleicht durch nichts so sehr erschüttert worden als durch die in neuester Zeit immer mehr in den Vordergrund getretene und als wissenschaftliche Thatsache behauptete Lehrmeinung von einem dereinstigen Ende des biologischen Processes auf der Erde. Seit die naturwissenschaftliche Forschung bei dem Satz angelangt ist, daß wir unseren ganzen Wärmevorrath von der Sonne beziehen, seit uns gelehrt wird, daß alle Bewegung, jede Kraftäußerung auf Erden (außer der durch die Anziehungskraft des Mondes hervorgerufenen Ebbe- und Fluthbewegung) nur verwandeltes Sonnenlicht sei, daß die Sonne als Wärmequelle allmählig aber doch sicher — wenn erst auch in Millionen von Jahren — versiegen müsse, daß in Folge dessen die Erdoberfläche einer stufenweise fortschreitenden Vergletscherung anheimfallen werde, seitdem öffnet sich eine Perspective, welche wenigstens die unvermeidliche Folge hat, daß sie unserem Planeten eine dem gemeinen Loos der Endlichkeit und des Verfalls scheinbar entrückte Ausnahmestellung ohne Gnade entzieht. Nehmen wir uns ein Bild vor, wie es du Prel in den nachfolgenden Sätzen von jener aufbehaltenen Zukunft unseres Erdensternes in großen Zügen entwirft:

Wenn einmal die Ausstrahlung der Sonne nicht mehr gedeckt wird durch die Wärme-Entwicklung, welche aus ihrer Verdichtung folgt, so wird dies für unsere Erde zur Folge haben, daß von jener Feuchtigkeit, die nun als Regen herabfällt, immer mehr in Form von Schnee sich niederschlagen

wird, die Schneegrenze wird immer tiefer von den Bergen herabsteigen, die Polarzonen werden immer größere Ausdehnung gewinnen und die durch bedeutende Schneeanhäufungen abgekühlte Luft wird von winterlichen Nebeln erfüllt werden, die den Sonnenstrahlen den Durchgang verwehren. Die Isothermen werden von den beiden Polen immer mehr gegen den Aequator vorrücken, und damit müssen sich auch die Verbreitungsbezirke derjenigen Thiere und Pflanzen verengen, welche den neuen klimatischen Verhältnissen sich nicht anzupassen vermögen. Wie die vormals über die ganze Erde gleichmäßig verbreitete Flora und Fauna der Steinkohlen-Periode bis zum Aequator zurückgedrängt wurde in dem Maße, als die Erde ihre Eigenwärme verlor, so werden allmählig alle Pflanzen und Thiere aus den kälteren Regionen weichen. Es ist dies nur eine Fortsetzung jener Bewegung, die schon in der bisherigen Entwicklung stattgefunden hat. Denn die erste Sonderung klimatischer Zonen auf dem noch feurig flüssigen Erdball trat in der Weise ein, daß vorerst an den beiden Polen continentale Massen sich bildeten, und diese haben auch zuerst jenen Abkühlungsgrad erreicht, wobei der organische Proceß anheben konnte. Die ersten Organismen sind in den polaren Meeren entstanden und sind erst von dort gegen den Aequator vorgedrungen. Die Urformen der Pflanzen und Thiere und damit auch die Geheimnisse unserer Stammesgeschichte liegen somit unter dem Eise der beiden Pole begraben. Denn so wie die erste Landthier-Fauna eine polare Fauna war, so war auch der Ahne des Menschen ein Bewohner der arktischen und antarktischen Regionen; und wie er von dort schon weit abgedrängt wurde, so wird er auch die jetzt noch gemäßigten Klimate verlassen und unter Vertilgung der Ureinwohner sich in den Besitz von Afrika

und Australien theilen. Je mehr die schon jetzt auf 1300 Millionen gestiegene Anzahl der Menschen sich vermehren wird, desto mehr werden sie durch die zusammenrückenden Eiszonen zusammengedrängt werden und werden schließlich um die gegenwärtig noch nicht einladenden tropischen Länder kämpfen müssen, die letzte Zufluchtsstätte der dem Untergange geweihten Geschöpfe. Jene grönländischen Eskimos aber, welche familienweise erfroren in ihren Schneehütten gefunden wurden, halten uns das Bild der Erdenbewohner vor, die einst, als die Letzten ihrer Art, am Aequator erfrieren werden.

So schauen wir ein Bild an, das, müssen wir die Wahrhaftigkeit desselben gelten lassen, uns mit Demuth und Entsagung erfüllen mag, von der Classicität unserer Weltenstellung als Erdenbewohner aber, von der Fiction, als ob, wie Kapp meinte, unseretwegen und unseretwegen allein der Aufwand des materiellen Organismus der Natur bestünde, kaum noch eine Spur übrig läßt.

Aber ist denn die Vorstellung der für alle Zeit bestehenden Classicität eines einzelnen Sterns eine unabweisliche? Ließe sich nicht eine Ablösung denken, gewissermaßen ein Heranreifen von Stern auf Stern in seine zeitlich begrenzte classische Periode? Diese Auffassung bietet sich uns deßhalb ungezwungen dar und findet leichten Eingang, weil sie das Schema gewisser, uns geläufiger Naturvorgänge wiederholt. Strauß machte mit Vorliebe bei ihr Halt. Wir werden weiterhin auf dieselbe zurückzukommen haben.

Ich wende mich hier zu dem Ausgangspunkt meiner Betrachtung über diesen speziellen Punkt zurück. Die

flüchtige Umschau über die hierauf bezüglichen Gedanken und Gesichtspunkte Anderer sollte nur unsere gänzliche Unzulänglichkeit veranschaulichen. Nicht allein, daß von einem Wissen nicht zu reden ist, nicht einmal die Vorstufe des Wissens; eine einigermaßen gesicherte Muthmaßung vermögen wir zu beschreiten. Jeder Blick empor zu den Himmelswelten stellt uns mit der Gewalt der sinnlich ergreifenden Thatsache vor unser Nichtwissen, vor das geheimnißvolle Dunkel unseres Jenseits.

Noch an einen anderen Punkt wollte ich erinnern, der wie der ebenerwähnte den Vorzug hat unser Nichtwissen, obgleich dasselbe ja für den, der sich darauf zurückbesinnen will, an unzähligen Punkten besteht, in besonders großen, einfachen, übersichtlichen Linien darzustellen. Dieser Punkt ist das Unendliche.

Das Unendliche ist in der Mathematik eine Formel. — Gauß bezeichnete es als eine „façon de parler“ — in der Religion ein Stichwort, in der Philosophie eine räthselhafte, aber durch Vernunftzwang legitimirte Thatsache des Bewußtseins. Ich habe es hier nur mit der letzteren zu thun. Da ich aber das Unendliche als ein Stichwort der Religion bezeichnet habe und da eine gewisse Art von Religionswissenschaft viel mehr an demselben zu haben, da sie von einer besonderen religiösen „Wahrnehmung des Unendlichen“ sprechen zu können glaubt, so wird es am besten sein, meine Auffassung, die im Gegentheil das Unendliche als etwas Nicht-Wahr-

nehmbares festhält, an eine Widerlegung der dort geltend gemachten Entwicklung anzuknüpfen.

Kein Geringerer als Max Müller ist es, der, als er 1878 in England einen Cursus von Vorlesungen über freie Religionswissenschaft hielt, die erste derselben mit dem Bemerken schloß, er glaube sein Thema so behandelt zu haben, daß seine Zuhörer, diejenigen, die ihn verstanden und begriffen hätten, Eins wenigstens erobert und in Besitz genommen haben dürften, nämlich die Gewißheit einer „unmittelbaren Fühlung des Unendlichen, wie sie vom ersten Flügelschlage des menschlichen Bewußtseins jeder Wahrnehmung, jeder Einbildung, jedem Begriff, jedem Urtheil zu Grunde liegt". Ein so gelehrter und wohlangesehener Forscher wie Müller darf den Anspruch erheben, daß man seinen Ansichten keinen leichthin erhobenen Widerspruch entgegensetzt, sondern der Begründung derselben ein aufmerksames Ohr leiht. Wir werden daher, um dieser Pflicht zu genügen, uns der Aufgabe nicht entziehen können, Müller eine Strecke Wegs in seinen religionsphilosophischen Untersuchungen zu begleiten und zu prüfen, wie er von da aus zu einer „Wahrnehmung des Unendlichen" gelangt.

In dem Vortrag, der diesem Thema speziell gewidmet ist, wird der sich widersprechende Charakter der gebräuchlichsten Definitionen der Religion nachgewiesen und daraus gefolgert, daß man „Religion so wenig als Civilisation, Sittlichkeit oder Freiheit definiren könne", was man dagegen könne, sei: ein „specifisches Merkmal finden, welches

die Gegenstände des religiösen Bewußtseins von allen anderen Gegenständen trennt, und welches zu gleicher Zeit unser Bewußtsein, wie es gegen diese religiösen Gegenstände reagirt, von unserm Bewußtsein unterscheidet, wie es sich in Bezug auf Dinge verhält, welche die Sinne und der Verstand uns entgegen bringen." Folgen wir dem Verfasser also auf diesem Wege! Es schließt sich hieran zunächst folgende Definition der subjectiven Seite der Religion, die Müller früher in seiner „Einleitung in die Religionswissenschaft" (Straßburg, Trübner) aufgestellt hat und deren Kern er auch noch gegenwärtig für „gesund" hält: „Religion ist eine geistige Anlage, welche den Menschen in den Stand setzt, das Unendliche unter den verschiedensten Namen und wechselnden Formen zu erfassen, eine Anlage, die nicht nur unabhängig von Sinn und Verstand ist, sondern ihrer Natur nach im schroffsten Gegensatz zu Sinn und Verstand steht." Statt des Ausdrucks Anlage, gegen den seiner Zweideutigkeit wegen mancherlei Einwendungen erhoben worden sind, ist Müller auch bereit, „potentielle Energie" zu sagen, wonach denn die subjective Seite der Religion in der potentiellen Energie, das Unendliche zu erfassen, bestehen würde. Immer bleibt die Hauptsache und das eigentlich Charakteristische an der ganzen Auseinandersetzung die festgehaltene Beziehung zu dem Unendlichen. Es drängt sich hierbei die Frage auf: ist das Unendliche ein guter Ausdruck für alle Gegenstände des religiösen Bewußtseins? Wir werden aber, um diese Frage und ihre Beantwortung genauer würdigen zu können,

uns zunächst das anzusehen haben, was von Müller in Bezug auf seine Auffassung des Unendlichen vorgebracht wird. Es handelt sich für ihn dabei um einen Waffengang mit demjenigen philosophischen Standpunkt, der sich etwa in folgendem Raisonnement ausspricht: „Alles, was die Sinne uns bieten, ist seiner Natur nach beschränkt und endlich, muß es sein. Alles, was diese Schranken zu überschreiten scheint, ist also ein bloßer Wahn. Das Wort Unendlich ist eine Mißgeburt, indem man einem Körper einen Kopf gegeben, der nicht zu ihm paßt, d. h. indem man dem Objectiv Endlich die negative Partikel vorgesetzt, die aber mit einem absoluten und exclusiven Begriff wie Endlich ganz unvereinbar ist. Die Sinne geben uns nichts als was endlich ist, der Verstand hat nichts, als was die Sinne ihm liefern, wer hat also ein Recht von Unendlichem zu sprechen!“ Dem stimmt Müller soweit zu, daß er ebenfalls annimmt: all unser Wissen beginnt mit sinnlicher Wahrnehmung, mit dem, was wir fühlen, hören und sehen. Daraus arbeiten wir unser begriffliches Wissen heraus, welches sich vom sinnlichen nicht dem Inhalt, sondern der Form nach unterscheidet. In Bezug auf Inhalt bleibt es dabei, daß nichts im Verstande existirt, das nicht vorher in den Sinnen existirt hat. Dann aber erhebt er seinen Einwand, der sich im Wesentlichen so präcisirt: „ich behaupte, daß Religion, (als Erfassung oder Fühlung des Unendlichen) anstatt unmöglich zu sein, vielmehr unvermeidlich ist, wenn man uns nur unsere Sinne läßt, so wie sie wirklich sind, nicht

so, wie man sie für uns definirt hat." Auch Müller verlangt keine besondere Gabe für Erfassung des Religiösen, keine übernatürliche Offenbarung. Er fußt auf der sinnlichen Wahrnehmung und behauptet nur, „daß der Keim oder das Noch-nicht dieser Idee (des Unendlichen) in den frühesten sinnlichen Eindrücken eingeschlossen liegt und daß, so wie der Verstand auf der einen Seite sich an den endlichen Eindrücken der Sinne entwickelt, so der Glaube — oder sollen wir es Vernunft nennen — sich an dem, was in unseren sinnlichen Eindrücken unendlich ist, herausbildet."

Diese Auffassung, dieser Ausspruch scheinen mir an sich nicht sehr bedenklich. Gegenüber derjenigen, namentlich in England so einflußreichen Schule der Philosophie, die ein für allemal den Gegenstand mit dem Argument erschöpft zu haben vermeint, daß das Unendliche nie Gegenstand des menschlichen Bewußtseins sein könne, da unsere Sinne, welche den einzigen Zugang zu dem ganzen Gehöft unseres Bewußtseins bilden, immer nur mit dem Begrenzten, mit dem Wahrnehmen der Begrenzung zu thun haben, vertritt mir dieser Standpunkt ein höheres Recht, weil er an der unverrückbaren Thatsache festhält, daß die Idee des Unendlichen nicht aus unserem vernünftigen Bewußtsein herauszustreichen ist. „Die Idee des Unendlichen" — ich accommodire mich hier einstweilen der gewöhnlichen Sprechweise, mit dem Vorbehalt weiterhin diesem Ausdruck noch etwas genauer ins Angesicht zu sehen. Allein wenn ich dieser allgemeinsten Tendenz nach

mit Müller übereinſtimme, ſo thue ich es doch um ſo weniger mit den Argumenten, die ihm alsdann als Stützpunkte für eine unmittelbare Fühlung des Unendlichen dienen ſollen. Hier läuft, wie mir ſcheint, Alles auf eine duftige und in allerlei Ausdrucks-Nuancen geiſtreich ſchillernde Wortſpielerei, aber doch eben nur auf eine ſolche, ohne die Präciſion des wiſſenſchaftlichen Ausdrucks, hinaus. „Der Menſch ſieht", — ſagt Müller u. A. — „aber er ſieht immer nur bis auf einen gewiſſen Punkt. Da bricht ſeine Sehkraft zuſammen. Aber eben auf dem Punkt, wo ſeine Sehkraft zuſammenbricht, eben da ſpürt er, mag er es wollen oder nicht, zum erſten Male den *Druck des Unendlichen*. Dieſer Druck iſt etwas *ſinnlich Wahrnehmbares* . . . Der Menſch *leidet* vom *Unſichtbaren* und dieſes Unſichtbare iſt eben nur ein beſonderer Name für das Unendliche, mit dem der Naturmenſch ſeine erſte Fühlung gewinnt. Was alſo die bloße *Entfernung* betrifft, ſo kann der Poſitivſte der Poſitiviſten nicht leugnen, daß das Auge durch denſelben Act, durch welchen es das Endliche erfaßt, zugleich das *Unendliche mitfühlt*. Lange ehe er es weiß, nimmt der Wilde das Unendliche wahr, es iſt dieſes das noch *unbewußte* d. h. *ungenannte* Unendliche . . . Wir müſſen uns einen Menſchen vorſtellen auf hohen Bergen oder in einer unüberſehbaren Wüſte oder auf einer einſamen Koralleninſel ohne Hügel und ohne Bäche, auf allen Seiten vom endloſen Gewoge des Meeres umgeben und über ſeinem Haupte vom unergründlichen Blau des

Himmels überschattet und wir werden dann leicht begreifen, wie sich aus den Bildern, die sein Bewußtsein ausfüllen, ein Begriff des Unendlichen weit früher abhebt, als der des Endlichen .... Dies langsam erwachende Bewußtsein des Unendlichen — ich hätte es nachweisen können in dem Staunen, mit welchem der Polynesische Schiffer auf den unendlichen Kreis des Meeres hinblickt, in dem frohen Jubel, mit welchem der Arische Kuhhirt den Glanz des Morgenroths begrüßt und in der athemlosen Stille des einsamen Wanderers in der Wüste beim Scheiden des letzten Sonnenstrahls, der seine müden Augen in Schlummer zaubert und seine Gedanken träumend in eine andere Heimath hinüberzieht."

Halten wir hier einen Augenblick still und schöpfen wir Athem! Wovon spricht Müller denn eigentlich? Vom Unendlichen? Ja, in aller Welt in welcher Bedeutung des Wortes denn? Man sollte denken das Wort erläuterte sich selbst, unendlich: was ohne Ende ist. Sind wir im Stande daraus eine klare, deutliche Vorstellung zu bilden, es zu einem Begriff mit positiven Inhalt zu erheben? Unmöglich, der äußerste Versuch führt uns nur bis zum Unüberseh baren d. h. also bis zu einem Auffassungsverhältniß, das uns in beliebiger Steigerung doch nichts weiter giebt als die Vorstellung eines Ausgedehnten, dessen Ende, dessen Begrenzung der Perception unserer Organe sich entzieht. Von einer absoluten Verneinung des Endes, der Begrenzung ist dabei ja gar keine Rede. Man hat sich gewöhnt von einer „Idee",

einem „Begriff“ des Unendlichen zu sprechen und der Kürze halber mag dagegen nicht viel einzuwenden sein, obgleich es vielleicht besser wäre, man begnügte sich von einem „Gedanken“ des Unendlichen zu sprechen, da dieser Ausdruck die schärfere Contur, die in Idee und Begriff liegt, vermeidet, das Unendliche als Bewußtseinsthatsache aber festhält. Müller spricht nun aber sogar von einem „vollen und lichten Bewußtsein des höchsten aller Begriffe, des Unendlichen.“ Möchte es ihm doch gefallen haben sich über dies „volle und lichte Bewußtsein“ etwas weiter und eingehender zu verbreiten. Leider fehlt es daran. Ich für mein Theil würde mich hüten diese höchst undurchsichtige, problematische Materie so zu bezeichnen. Das Einzige, was wir mit gutem Fug und Recht aussagen können, ist, daß wir einem Zwangsverhältniß unterliegen, durch welches wir z. B. das Weltganze nicht begrenzt denken können, welches uns also hart an die Grenze des Gedankens des Unendlichen rückt, ohne daß wir gleichwohl diesen Gedanken auszudenken, diese Denknothwendigkeit, die sich gleichzeitig, sobald wir sie vorstellbar zu machen suchen, als nichtig erweist, zu realisiren vermöchten. Das Gleiche gilt von den kleinsten Theilen, da wir uns nie einen Theil, den wir nicht noch weiter verkleinern könnten, vorzustellen vermögen, so daß die Zwangsforderung des Atoms immer mit einem Protest behaftet erscheint. Wir stehen also auch hier hart vor dem Gedanken des Unendlichen, ohne im Stande zu sein, denselben auszudenken. Was folgt daraus? Der „Ge-

danke" des Unendlichen bleibt bestehen als Problem Er hat zu viel Sinn, ist zu unabweisbar, ist durch den Vernunftzwang zu gültig legitimirt, um Wahn genannt werden zu können, er ist zu sinnlos, d. h. er löst sich von unserer Sinnesauffassung, von den Maßstäben, an denen uns unsere Sinnlichkeit auch im Denken, auch im Begreifen festzuhalten zwingt, zu weit ab, um anders denn als Problem bezeichnet werden zu können, als eine räthselhafte Thatsache des Bewußtseins, die den Gedanken nahe legt, daß es noch eine höhere Ordnung der Dinge giebt, als die wir mit den Sinnen oder mit einem lediglich das Sinnenleben wiederspiegelnden Denken durchmessen können, nur daß auch die Annahme einer solchen höheren Ordnung dem eigentlichen Theismus noch nicht zu Gute käme, denn weder der göttliche Lenker mit seinen ihm gebührenden Attributen, noch die unvergängliche Fortdauer des Individuums stehen mit deutlichen Lettern in derselben verzeichnet.

Wie immer man nun auch die vorstehend entwickelten Beziehungen bezüglich des Problems der Unendlichkeit auffassen möge, immer beginnt dasselbe wort- und sinngetreu doch erst da, wo das einfach Große, genommen in jeder beliebigen Potenz, gesteigert bis zum höchsten Maaß des Unübersehbaren, aufhört und die Vorstellung eines Urendes oder der Versuch, diese Vorstellung zu fassen, diesen Gedanken zu denken von unserm Geiste Besitz ergreift. Was thut nun aber Müller? In all' den angeführten Beispielen — dem Staunen des Schiffers beim

Blick auf den unendlichen Kreis des Meeres, dem Jubel des Arischen Kuhhirten beim Glanz des Morgenroths u. s. w. — stellt er einen Naturmenschen vor etwas sehr Großes, event. Unüberseh̃bares und dies soll uns unter Zuhülfenahme von allerlei ahnungsvollen Gefühlen „den ersten Keim, den prähistorischen Impuls zum Unendlichen" erläutern, ja beweisen, „daß wir schon beim ersten Grauen unseres persönlichen Bewußtseins das Unendliche von Angesicht zu Angesicht vor uns gehabt haben." Worte, Worte und Wortgeklingel! Diese letzte Wendung muß überdies selbst als Metapher gewiß als sehr kühn bezeichnet werden, da „das Unendliche von Angesicht zu Angesicht" doch noch etwas Anderes und viel mehr bedeutet als „der prähistorische Impuls", als das „Noch-nicht" dieses Gedankens. Aber selbst wenn wir bei dem letzten Halt machen: jemand kann unzählige mal oder Unzählige können vor einem sehr Großen, einem Größten, einem Unüberseh̃baren zu stehen kommen, ohne daß in ihnen gleichwohl jemals der Gedanke eines Unendes oder des Unendlichen erwacht, die Seele kann sich dabei mit ahnungsvollen Gefühlen des Staunens, des Frohlockens, der Sehnsucht erfüllen, ohne daß dies Alles irgend eine nachweisbare directe Beziehung zu dem Unendlichen hat. Die Seelenfäden, die aus diesen Sinneseindrücken sich herleitend in unserer Seele zu irgend einer gegebenen Zeit den Gedanken des Unendlichen zusammenweben, sind durch die Müller'schen Beispiele nicht im Geringsten bloßgelegt. Wir erfahren nicht mehr als was

wir schon vorher wußten, daß, da aller Bewußtseinsinhalt aus dem Sinnenleben stammen soll, auch das Stück unseres Bewußtseins, in dem sich der Gedanke des Unendlichen ansiedelt, in irgend einer Weise mit Sinneseindrücken zusammenhängen, von ihnen ableitbar sein muß. Aber wie, in welcher Weise, durch welche Zwischenglieder? Hier schweigt unser unzulängliches Wissen und besser ist keine Antwort als eine falsche. Ignoramus [1]).

Warum ist aber Müller so versessen auf den Ausdruck: das Unendliche, so versessen, daß er die exacte Meinung desselben völlig in ihr Gegentheil verkehrt und sogar, zur Erleichterung der Sache, wenn der Mensch über einen gewissen Punkt hinaus nicht mehr sieht, der Sache die anmuthige Wendung giebt zu sagen: der Mensch sähe nun gewissermaßen das Unsichtbare (wenn das auch etwas kühn klinge) und dies sei „nur ein besonderer Name für das Unendliche." Warum also? Deshalb, weil ihm zufolge der Keim des Unendlichen „der Lebenskeim aller Religion ist, welche das Unendliche in allem Endlichen fühlt". Wir kommen also hier auf die früher erwähnte Müller'sche Definition des Glaubens und auf die bis jetzt unbeantwortet gebliebene Frage: ist

1) Glaubt Müller wirklich eine irgendwie beschaffene und irgendetwas leistende Erläuterung der Entstehung des Gedankens des Unendlichen aus dem Sinnesleben geleistet zu haben, wenn er in Bezug auf das Atom sagt: „Wenn unsere Sinne die kleinste Ausdehnung wahrnehmen, so fühlen sie nicht nur die Möglichkeit, sondern die Wirklichkeit einer noch kleineren Ausdehnung" — also die Wirklichkeit eines (für sie) Unwirklichen. Man denke!

das Unendliche ein guter Ausdruck für alle Gegenstände des religiösen Bewußtseins? Ich behaupte, es ist ein sehr schlechter. Müller begründet die entgegengesetzte Ansicht damit, daß er sagt: „Halten wir daran fest, daß alles sinnliche Wissen stets mit endlichen Gegenständen zu thun hat, endlich nicht nur in Raum und Zeit, sondern auch in Quantität und Qualität, und bedenken wir, daß all' unser Verstandeswissen sein Material nur von den Sinnen erhält, also ebenfalls nur mit endlichen Gegenständen zu thun hat, so scheint mir der allgemeinste Ausdruck für alle Gegenstände des Glaubens das Unendliche zu sein". Allein was ist das für eine Argumentation? Ist es nicht richtiger statt den prägnanten, erschöpfenden Unterschied des religiösen Wesens und Bewußtseins von dem nicht-religiösen rein in die gegensätzliche Beziehung vom Unendlichen und Endlichen aufgehen zu lassen, ihn in die Sphäre zu verlegen, in der beide sich bewegen und uns zu erinnern, daß wir bei dem letzteren mit den der Erkenntniß dienstbaren geistigen Mitteln und Wegen, bei dem ersteren mit den Kräften der Phantasie und des Gemüths zu thun haben? Ist denn Jemand, der sich anhaltend mit dem Problem des Unendlichen beschäftigt, deshalb in irgend einem Sinn ein religiöser Mensch oder ist er mit „religiöser Wahrnehmung" beschäftigt? Müller selbst ist so wenig im Stande diese schwächste Seite seiner Untersuchung zu verdecken, daß er nicht einmal weiß, ob er das, was er meint, Glaube oder Vernunft nennen soll — sehr characteristisch,

denn gewiß hat die Vernunft oder das, was ich lieber die Metaphysik des Sinnenlebens nennen möchte, in Bezug auf das Unendliche den ersten Rechtsanspruch zu erheben; wann und wo haben aber Vernunft und Glaube je sich völlig deckende Größen dargestellt, so daß es gestattet ist, parenthetisch einschaltend die Frage hinzuwerfen, ob man das Eine oder das Andere sagen solle?

Fast unbegreiflich erscheint mir, wie Müller nicht durch seine eigenen Beispiele über das Unzulängliche und Irrige seiner ganzen Behandlung des Religiösen aufgeklärt worden ist. Denn in die meisten dieser Beispiele zieht er stets Gemüthsklänge mit hinein und zwar mit erheblicher Betonung. Hätte er sich dabei nicht erinnern sollen, daß in dem Wort, dem Ausdruck, dem Gedanken, dem Problem des Unendlichen an sich gar keine directe Beziehung zum Gemüthe liegt, und daß es eben deshalb ein schlechter Ausdruck für das Religiöse ist.

Kann denn aber das Unendliche nicht doch Gegenstand des religiösen Bewußtseins sein oder werden? Gewiß; aber wie? Es wird es durch eine Beziehung, die es gerade mit dem Unsichtbaren, Uebersinnlichen, Uebernatürlichen, Göttlichen, Absoluten (lauter Ausdrücke, die Müller verwirft, weil sie ihm nicht so umfassend und scharf erscheinen wie der Ausdruck: unendlich) gemein hat. Denn diese Alle stoßen in dem einen Punkt zusammen, daß sie in Bezug auf das Individuum ein Verhältniß bezeichnen, welches über die Grenzen desselben hinaus-

reicht, welches dasselbe überragt. Das Unendliche kann Gegenstand des religiösen Bewußtseins sein aber nicht als Unendliches, sondern als Ueberragendes und ganz das Gleiche gilt von dem Uebersinnlichen, dem Unsichtbaren u. s. w., lauter Bezeichnungen, die das characteristische religiöse Moment erst in dem Augenblick erhalten, wo der Mensch, im Gemüth berührt, das Verhältniß einer über ihn hinausgehenden Kraft oder Wesensbeschaffenheit ergreift, resp. von demselben ergriffen wird. „Alle Religion behandelt" — ich wiederhole einen bereits in dem „Leben ohne Gott" von mir ausgesprochenen Satz, weil er nach meiner Ueberzeugung die richtige Formel aufstellt — „in den verschiedensten Formen, Ausführungen und Abstufungen stets das Verhältniß eines Ueberragenden zu dem von dieser überragenden Macht überschatteten Subject." Hiermit lenken wir aber aus dem Müller'schen Labyrinth, aus diesem clair-obscur zwitterhafter Beziehungen, halb Vernunft, halb Glaube, in lichte Bahnen ein. Ist in aller Religion stets das Verhältniß eines Ueberragenden zu dem von dieser überragenden Macht überschatteten Subjecte enthalten, ist dies daher der Gattungscharacter der Religion, ihr „Lebenskeim", ihr „Wesen" oder wie man es sonst nennen will, so ist religionslos, wer durch seine subjective Beschaffenheit überhaupt keinen Gemüthseindruck in der bezeichneten Richtung davon trägt, irreligiös ist die Sinnesweise, welche die Anerkennung des Ueberragenden, — nicht dieses oder jenes Ueberragenden, son-

dern des Ueberragenden überhaupt — verweigert, ihr widerstrebt, religiös die, welche ihr eine Stätte bei sich bereitet. Es kommt nun noch auf eine genaue Untersuchung derjenigen Eigenschaften und seelischen Momente an, von denen das Erscheinen oder Verschwinden, die Entwicklung oder Verkümmerung dieser Seelenvorgänge abhängig ist, um im Großen und Ganzen das so complicirte und verschlungene Räderwerk des religiösen Getriebes im Menschen oder dessen, was die subjective Seite der Religion ausmacht, auf wenige klare und übersichtliche Momente reducirt zu finden. Was sich als Resultat auf diesem Wege ergiebt, habe ich an einer anderen Stelle[1]) zu entwickeln mich bemüht und darf hier nur auf meine dortigen Untersuchungen hindeutend verweisen. Auf diesem Wege giebt es allerdings nur eine sehr schrittweise vordringende, durch viele Zwischenglieder vermittelte Beantwortung der in Bezug auf das religiöse Bewußtsein der Menschheit sich aufdrängenden Fragen, aber man behält dabei Boden unter den Füßen, der uns, wie mir vorkommt, trotz aller Scheinbeweise bei dem salto mortale einer unmittelbaren Fühlung des Unendlichen völlig entschwindet.

Auf dem Wege dieser Untersuchung ergiebt sich für meine nächste Aufgabe also das Resultat, daß eben weil

1) In der Abhandlung über die Ehrfurcht in der Sammlung meiner Aufsätze: Gegen den Strom. (Hannover, Rümpler 1877.) Vgl. damit die Abhandlung über das Erhabene in der Sammlung: Reben und Ranken. (Halle, Gesenius 1879.)

das Unendliche keine Wahrnehmung gestattet, weil es kein „volles und lichtes Bewußtsein" desselben, wie Müller meint, giebt, wir Angesichts desselben wieder vor jenem Jenseits unseres Wissens stehen, das ebenso wie die Frage nach der kosmischen Stellung unseres Planeten mit einem Schlage ein unübersehbares Geheimniß vor uns ausbreitet. „Wir stehen hier an der Grenze unseres Erkennens, wir schauen in eine Tiefe, die wir nicht mehr durchdringen können. Das aber können wir wissen, daß das Persönliche, das uns daraus entgegenzublicken scheint, nur das Spiegelbild des Hineinschauenden ist."

Prüfen wir, an dieser Stelle angelangt, nun noch einmal die Bedingungen, von denen die Insolvenz im religiösen Bewußtsein der Gegenwart zum großen Theil abhängig ist.

Ich habe aus den verschiedenen seelischen Eindrücken, denen ein wirklich innerlich religiös bewegtes, — nicht etwa ein im religiösen Ceremonienkram erstarrtes — Gemüth unterliegt, einen ausgesondert: den, daß der Mensch dabei, wie ihm vorkommt, vor einem hohen, hehren Geheimniß zu stehen kommt. Betrachten wir uns diesen Eindruck und seine eigenthümliche Natur etwas näher. Daß derselbe je nach der Individualität des Betreffenden nur die Oberfläche streifen oder mehr in die Tiefe gehen wird, daß derselbe aber, wenn auch oft nur roh und gestaltlos, der Gottesgläubigkeit als ein innerlichst mit ihr

verbundenes Moment anhaftet, wird sich nicht bestreiten lassen. Der allgemeinste seelische Eindruck desselben, wenn wir ihn von allen anderen, ihn umschlungen haltenden, aber aus ihm selbst nicht hervorgegangenen Momenten loslösen, ist als ein gewisses ästhetisches Ergriffensein der Sammlung und Erhebung zu bezeichnen. Vor jedem Geheimniß, das uns nicht etwa Schreck und Entsetzen einflößt, — deshalb muß es eben ein „hehres" Geheimniß sein, was nach dieser Richtung hin den äußersten Gegensatz von allem Schrecklichen bezeichnet — das ferner so groß und überragend dasteht, daß es nicht lediglich von der Wißbegier als geeignetes Object der Untersuchung ergriffen wird — und so ernst, daß die Neugier vor ihm verstummt, vor jedem derartigen Geheimniß erfolgt für den empfänglichen Menschen ein solches ästhetisches Ergriffensein. Das Geheimniß, wie es in der Religion auftritt, trägt nun diesen Character. Indem es von vornherein als außerhalb der menschlichen Begriffssphäre liegend sich ankündigt, richtet es sich in seiner ganzen Größe vor uns auf, es ist ernst aber nicht furchtbar, denn nur für den Gottlosen birgt es den Schrecken in seinen Falten.

Es giebt meines Erachtens kaum eine stärkere Bekundung des ausgedehnten Banquerutts im religiösen Bewußtsein der Gegenwart als darin liegt, daß jenes ästhetische Ergriffensein der Sammlung und Erhebung, von dem ich sprach, uns im Bezug auf unsere Stellung im Weltall so gut wie abhanden gekommen ist und daß

auch das Bewußtsein unseres Nichtwissens, unseres Jenseits, das Bewußtsein eines großen geheimnißvollen Zusammenhanges, in dem wir eingereiht sind, uns dasselbe nicht verschafft. Die Unendlichkeit rollt in Milliarden Sternenwelten über unsern Häuptern, ein Geheimniß besteht, das sich über unsere Begriffssphäre erhebt, das eben deßhalb, weil es dies thut, ein Geheimniß ist, das uns aber gleichwohl in unserem ganzen Bestand und Wesen umschlungen hält, weil wir in ihm leben und weben, — und uns ist das Alles nichts als entweder ein Rechenexempel oder eine Curiosität.

Der deutlichste Beweis, daß weder die Größe noch der Ernst des Mysteriums von uns er- und begriffen werden, daß uns die unbefangene Anschauung dafür fehlt, liegt darin ausgesprochen, daß wir an demselben nur entweder unsere Wißbegier oder unsere Neugier auf die Weide führen. Der positiv gottesgläubig-religiöse Mensch steht zu *seinem* Geheimniß nicht in diesem Verhältniß. Ihm würde es, da sich die Vorstellung des persönlichen Gottes hinzugesellt, als eine Beleidigung desselben erscheinen, wollte er demselben lediglich als Untersuchungsobject des Erkenntnißtriebes gegenübertreten oder ihn gar als Spielball der Phantasie behandeln. Für die ungläubige Menschheit fällt dieser Behinderungsgrund hinweg. Für sie könnte eine Sperrkette in dieser Richtung nur dann vorhanden sein, wenn die unbefangene Anschauung sie mit dem Bewußtsein durchströmte, *wie* überragend groß — zu groß, um *blos* dem Erkenntniß-

trieb zum Opfer zu fallen — und wie ernst — zu ernst, um müssigen Launen als Spielball zu dienen — das Mysterium unseres und alles Daseins ist. Zu dieser unbefangenen Anschauung gehört freilich nichts als ein offenes Augenaufschlagen, ein Blick in die rechte Richtung, aber eben daran gebricht es aus mancherlei Gründen — dem wichtigsten derselben wird sich unsere Untersuchung sogleich zuzuwenden haben, — und so kommt es, daß die Meisten der Seite, auf welche ich alles Gewicht lege, der dem Weltwunder in andächtiger Feier zugewendeten Sammlung, nur etwa in der Dichtung, wie z. B. in Heyse's: „Kindern der Welt" eine Stelle einräumen. Im poetischen Gewande flößt sie uns eine flüchtige Wallung der Theilnahme ein, die aber eben das poetische Bereich nicht überschreiten darf. Aber aus dem Ernst des Lebens streichen wir sie heraus. In einer Weltanschauung findet sie kein Unterkommen.

Ich habe schon vorher darauf hingewiesen, daß die positive Religion für den Gläubigen nicht allein ein großes, sondern auch ein hehres Geheimniß umschließt, daß beides zusammengeht und zusammengehört, ferner darauf, daß hehr u. A. auch den äußersten Gegensatz von allem was Schreck einflößt bezeichnet, daß es also insofern die Bedeutung von freudig, tröstlich, aufrichtend hat. Die umfassendste Bezeichnung und Characteristik dessen, was uns mit Schreck und Entsetzen erfüllt, ist aber die Sinnlosigkeit. Denn im Sinn leben wir als vernünftige Wesen, in ihm haben wir den Athemzug unseres geistigen

Bestandes. Seine Vernichtung, seine Bedrohung, seine Verdunkelung sind für die seelische Seite im Menschen dasselbe, was Mord und Mordversuch für die physische. Sie sind Attentate auf das, was der Mensch mit allen Kräften festzuhalten bemüht ist, daher ihrem Wesen nach für ihn erschrecklich. Und sie sind es in noch weit höherem, unvergleichlichem Grade auf geistigem, wie auf physischem Gebiet. Es giebt — im Selbstmord — eine selbstwillige Verneinung unseres Lebensodems, soweit derselbe unsere organischen Verrichtungen bedingt und unterhält, aber es giebt keinen freiwilligen Seelenselbstmord, keine Form des Verzichts auf den Lebensathem der Vernunft, keine freiwillige Entäußerung zum Wahnsinn. Wir halten den Sinn unseres Seins noch fester wie das Sein selbst.

Tilgen wir aus dem uns umgebenden Weltengeheimniß den Sinn, so tilgen wir also den hehren Character desselben, wir tilgen damit die eine wesentliche Bedingung seines religiösen Ranges und seiner religiösen Bedeutung für uns. Aus seiner lichten Höhe stürzt es hinunter in das Alltagsgetreibe, den Einen ein Gegenstand der Vernunft-Spekulation oder der verstandesmäßigen wissenschaftlichen Untersuchung, den Anderen ein amüsanter Trödel, den Dritten ein Nichts. Der Seele des Menschen ist die Schöpfung stumm geworden und eben deßhalb spricht man in solchem Fall von einer Entseelung des Kosmos.

Vergegenwärtigen wir uns dies und vergegenwärtigen

wir uns ferner, worauf ich schon weiter oben hingewiesen habe, daß das positiv-religiöse Bekenntniß stets in dem Glauben an ein *besseres* Jenseits einen bestimmten *Sinn* des Weltprozesses festhielt. Mit der Erschütterung des religiösen Jenseits kam auch dieser Sinn in's Schwanken. Es wurde Raum für den Unsinn, der sich im Pessimismus philosophisch systematisirte. Wir werden hier also zunächst den Pessimismus und zwar vorzugsweise nach der Seite seiner *Sinnlosigkeit* in's Auge zu fassen haben.

Eine nicht ganz leicht zu beseitigende Verwirrung, der ich gleich Anfangs entgegentreten möchte, wird in den Debatten und Auseinandersetzungen über den Pessimismus meistens dadurch veranlaßt, daß man das Moment der *Stimmung*, welches dabei eine so große Rolle spielt, nicht scharf genug in's Auge faßt, würdigt und in die ihm gebührenden Schranken zurückweist. Es ist nicht allein incorrect ausgedrückt, sondern incorrect gedacht, wenn man, wie z. B. Huber in der Schrift: Der Pessimismus (München 1876) thut und wie es überhaupt allgemein gebräuchlich ist von „dem Pessimismus als Massenstimmung" spricht, während man vielmehr von einer dem Pessimismus zugeneigten Massenstimmung sprechen sollte. Indem man bei einer Untersuchung der pessimistischen *Weltanschauung* gleichzeitig von dem Pessimismus als *Stimmung* spricht, den Pessimismus also selbst als Stimmung bezeichnet, wirft man beides,

— Stimmung und Weltanschauung — durcheinander und kommt dazu eine Weltanschauung, die lediglich aus Stimmung hervorgewachsen, nur sie zum Inhalt hat, überhaupt als Weltanschauung gelten zu lassen. Und doch ist das völlig unzulässig, schon deßhalb aus dem einfachen und durchschlagenden Grunde unzulässig, weil eine Weltanschauung jedesmal mit dem Anspruch auf objective sachgemäße Wahrheit auftritt, also an etwas allgemein Bindendes appelliren muß, Stimmung aber nur die jedesmalige Wahrheit des Individuums ausspricht, also nur dieses bindet.

Allerdings giebt es eine Stimmung, die sich auf einen höheren Rechstitel berufen darf und die mir gerade sehr wichtig ist, weil ihr in der Ethik eine so vornehme, meistens unterschätzte Rolle zufällt, allein diese Stimmung hat die Weltanschauung hinter sich, nicht vor sich, sie ist ein Reflex derselben, reflectirt aber nicht aus sich heraus die Weltanschauung. Dadurch ist das ganze Verhältniß umgewandelt. Das individualistische Moment der Stimmung ist in eine höhere Ordnung aufgehoben, sein Subjectivismus von der bloßen Zufälligkeit erlöst und einem bindenden Gesetz unterthan.

Der Optimismus der Religion, der etwas so himmelweit verschiedenes von der rosenfarbigen Laune flacher eudämonistischer Behaglichkeit ist, hat Anspruch darauf, als Weltanschauung zu gelten. Denn indem er den „wahnwitzigen Carneval der Existenz" — um einen pessimistischen Lieblingsausdruck zu gebrauchen — in seinem

Glauben an eine dereinstige vollkommene Existenzform verwirft, sucht er sich mit diesem Glauben, weit entfernt ihn aus augenblicklichen Stimmungsverhältnissen abzuleiten, vielmehr in größter Noth und Drangsal über dieselben zu erheben. Die Religion schöpft ihren Optimismus aus unmittelbarer Gewißheit — eine unzulängliche Bürgschaft freilich für den prüfenden Verstand — aber diese Gewißheit knüpft an die Grundtriebe des Menschen an, geht also auf ein allgemein bindendes Princip zurück.

Aus dem Herzen geboren, von einem grundzüglichen Gefühl unseres Wesens in ihrem Kern getragen, vertritt sie dem Wechsel des Subjectivismus gegenüber das Bleibende, der Zufälligkeit gegenüber die Regel. Keine Religion ist jemals ihrem ganzen Bestande nach ein Erzeugniß der Stimmung, die, wie berechtigt sie den Umständen nach in dem Einzelnen sein mag, nothwendig ein Moment der Launenhaftigkeit, wenn auch nur der launenhaften Unberechenbarkeit der Umstände in sich schließt, das überall auszuschließen ist und ausgeschlossen wird, wo das Grundzügliche des Menschenwesens selbst in die Action tritt. Die Philosophie vollends begründet direct eine Weltanschauung, indem sie sich, resp. ihren Gedankeninhalt unter das allgemein bindende Gesetz der logischen Entwicklung stellt und an dem Maßstab der Vernunft gemessen werden will, die allen Menschen das gleiche Gesicht zeigt, wenn ihre Züge auch manchmal verschieden aufgefaßt werden.

Denken wir einen Augenblick darüber nach, welche Tragweite der Müdigkeit für den Prozeß der Anschauungsbildung zukommt, wie tiefeingreifend, allbeherrschend ihr Einfluß sein kann. Vergegenwärtigen wir uns, wie dieselbe nicht allein als vorübergehende, rasch wieder abgelöste Anwandlung, (wo sie dann in den Anschauungsbildungsproceß nicht einzugreifen vermag), sondern als dauernde Stimmung, nicht allein im Leben des Einzelnen, sondern großer Menschheitsgruppen, nicht allein für heute auf morgen, sondern für größere Zeitabschnitte auftreten kann, wie groß demnach ihre Macht ist und wie sie trotzdem die subjectivste aller Subjectivitäten bleibt. Denn das Gebiet der ursächlichen Einflüsse in Beziehung auf die Entstehung von Müdigkeit ist ja geradezu unübersehbar. Von Wind und Wetter, von jeder Schicksalsfügung, von allen Combinationen des Zufalls, von Anspannung und Ueberspannung, von Versagung der liebsten Herzenswünsche wie vom Genußtaumel, vom Kleinsten wie vom Größten, kann ihr Ursprung stammen. Unvorhergesehen, unberechenbar, unwiderstehlich greift sie in des Menschen Leben und Verhalten ein. Und nirgend gestaltet sich dieser Eingriff eigenthümlicher als da, wo die Müdigkeit einem noch unversiegten productiven Kraftvermögen ihren scharfen Zahn eindrückt und diesem den Schmerzensschrei der Verwundung erpreßt.

Wenn Lenau am Ziel seines Lebens ausruft:

S'ist eitel nichts, wohin mein Aug' ich hefte,
Das Leben ist ein vielbesagtes Wandern,

Ein wüstes Jagen ist's von Dem zum Andern
Und unterwegs verlieren wir die Kräfte.

wenn Diderot an Sophie Voland die unsäglich bitteren Worte schreibt: „Geboren werden in der Unmündigkeit, unter Schmerz und Geschrei, das Spielwerk des Irrthums, der Unwissenheit, des Bedürfnisses, der Krankheiten, der Schlechtigkeiten und der Leidenschaften zu sein, Schritt vor Schritt von dem Augenblicke an, wo man stammelt, bis zu dem Fortgehen, wo man faselt; zwischen Schelmen und Charlatanen aller Art leben, auslöschen zwischen Jemand, der uns den Puls fühlt, und einem andern, der uns bestürzt macht, nicht wissen, woher man kommt, warum man gekommen ist, wohin man geht; das nennt man das wichtigste Geschenk unserer Eltern und der Natur: das Leben." — so fragt sich's, sollen wir darin eine Weltanschauung oder einen Stimmungsausdruck erkennen, der sich vielleicht hauptsächlich aus Uebermüdung oder Ueberreizung herleitet? Und gilt das Gleiche nicht, trotz der kosmogonischen Färbung, von dem pathetischen Ausbruch finsterſten Weltschmerzes, in welchem Grabbe, erhabener im Ausdruck wie aller spätere prosaische Pessimismus, sich den Weltuntergang ausmalt:

Auch diese Sternenherrlichkeit erbleicht
Und schnell und spurlos wie
Das flüchtige Lächeln eines finsteren
Gesichts vergeht dieser Glanz der Nacht!
Es kommt die Zeit, wo sich die Todesengel
Mit schwarzen Sturmesfittigen erheben

Und auf den Aetherhöh'n die Sonnen
Losreißen, wie die Lämmergeier auf
Den Alpenſpitzen die Lawinen
Loskratzen!
Dann rollen jene feu'rigen Welten
Mit ihren Erden und
Mit ihren Monden, andere Welten mit
Sich niederreißend, in die Schlünde der
Vernichtung, und die Himmelswölbung
Fällt ihnen nach, wie'n müdes Augenlid!
Ewig iſt nur der Staub.
Weltkörper gehen unter und der Menſch
Wär unvergänglich? O des Wahnwitzes!"

Vermöchten alle die, deren Phantaſie in ſolchen Schreckniſſen ſchwelgt oder denen das Leben als eine widerwärtige Alfanzerei, die Erde als eine „langweilige Lehmkugel" erſcheint mit einem pſychologiſchen Senkblei bis auf ihren eignen Seelenboden vorzubringen und ſtellten ſie ſolche Unterſuchung mit einem klaren Bewußtſein darüber an, daß Stimmungen, ſo productiv ſie ſich in anderer Hinſicht erweiſen mögen, keine wirkliche Weltanſchauung zu produciren im Stande ſind, ſo würden wir etwas weniger eingebildete Weltanſchauungen beſitzen. Wir würden nicht jedes brillante Fantaſieſtück, nicht jede melancholiſche Reverie mit dieſem ſchwerwiegenden Titel beehren und ohne der Stimmungsloſigkeit das Wort zu reden (ganz im Gegentheil!) würden wir der Stimmung einen höheren menſchlichen Werth, einen vornehmeren Rang zuerkennen, die den reinen Abglanz einer zu Recht erworbenen Weltanſchauung bildet als derjenigen, die

unheimlich aus den verdüsterten Lebenswogen emporrauscht und sich ahnungsschwer in unser Herz schleicht.

Solche Prüfung würde vor Allem zu einem gesunden Mißtrauen in Bezug auf die gefährliche Rolle führen, die der Müdigkeit zufällt, — eine Gefährlichkeit, die ich in dem Vorstehenden nur kurz angedeutet habe, die aber um so gewisser besteht, je häufiger das, was gleichwohl Müdigkeit ist, als solche unmittelbar im Innern nicht empfunden wird, je mehr also ein gewisser psychologischer Scharfblick schon dazu gehört sich über die Vorgänge im eigenen Innern nicht zu täuschen. Denn nicht das Nachlassen der Kraft, das Müdewerden, gelangt, worauf ich schon vorher hingewiesen habe, unter Umständen in dem Individuum zur schmerzlichsten Geltung, sondern die Antipathie des dagegen reagirenden Subjects, das in einem zuckenden Ausbruch seines aufgestachelten Innersten nun Alles ringsumher mit Aschenregen und Lava überschüttet. Scheinbar sprüht hier die Kraft und doch stellt sich für die unbefangene Untersuchung das Grundverhältniß anders dar und dieses Grundverhältnisses muß der Mensch eingedenk sein, wenn er nicht in dem Labyrinth seiner eigenen verworrenen Vorstellungen untergehen will. Die Müdigkeit hat nicht allein das gegen sich, daß sie ihrem Ursprung nach die subjectivste der Subjectivitäten ist, daß sie das Gemüth auf die unberechenbarste und täuschendste Weise beeinflußt, sondern auch das, daß sie ein der Erkenntniß, also auch der Erkenntnißarbeit bei Bildung einer Weltanschauung direct

zuwiderlaufendes Princip enthält. „Nur die Kraft erkennt, nur die glückliche, glühende Kraft", sagt Leopold Schefer an einer Stelle im Hafis[1]).

Es könnte aber Jemand vielleicht meinen, ich rühre mit diesen Auseinandersetzungen, insofern sie das Verhältniß von subjectiv und objectiv in der Anschauung und im Erkenntnißprozeß berühren, an das dunkle philosophische Grundproblem des Verhältnisses von Subject und Object in ihrer gegenseitigen Bedingtheit, das sich ohnehin einer fruchtbringenden Betrachtung und Beleuchtung Seitens der Speculation entziehe. Aber meine Betrachtung hat damit unmittelbar nichts zu thun. Ueber jene Cardinalfrage, vor deren Sphynxgesicht wir heute ungefähr ebenso stehen wie die Jahrtausende vor uns gestanden haben, nur daß wir sie vielleicht etwas schärfer zu formuliren im Stande sind, wüßte ich meine Meinung nicht besser auszudrücken als wie es in der nachfolgenden gedrängten Ausführung von Professor H. Steinthal geschehen ist. (Zeitschrift für Völkerpsychologie 1876. Neunter Band. Erstes Heft: Zur Religionsphilosophie.) Steinthal sagt dort:

Wenn wir also sagen: „ein Object begreifen oder auffassen, ein Ding anschauen", so ist das nicht so zu denken, als wäre das Objekt, das Ding in seiner Bestimmtheit fertig, stünde vor uns und nähme unsere Handlung des Auffassens und Anschauens passiv auf; sondern die Form jener Wort-

1) Die angezogene Stelle bezieht sich dort auf das Erkennen in der Liebe.

2974348

verbindungen hat dieselbe Bedeutung wie wenn wir sagen: „einen Brief schreiben, ein Haus bauen.“ Da steht nicht ein Haus, welches gebaut wird, da liegt nicht ein Brief, der geschrieben wird; sondern durch die Thätigkeit des Schreibens, des Bauens entsteht der Brief, das Haus. So entsteht durch die Thätigkeit unseres Anschauens und Auffassens das Ding, das Objekt, genau genommen nur die Anschauung oder der Begriff des Dinges, des Objekts. — Indem wir aber anschauen und Objekte bilden, sind wir nicht willkürlich und nicht unabhängig, sondern gebunden. Das, was uns zwingt, ist das Reale.

Unter dem Realen verstehe ich nicht, wie man zu thun pflegt, gewisse einfachste Urelemente, Monaden, Atome u. dergl. Denn mir gilt dasselbe als der absolute Abgrund unseres Denkens, und ich wage nicht darüber mehr auszusagen, als dies, daß es ist und erscheint, daß es die Grundlage der Erscheinung ist. Erscheinung aber nenne ich Natur und Geist. So wie dieser Tisch, der vor mir steht, so bin auch Ich mir eine Erscheinung. Die Natur nun ist nicht sich selbst Erscheinung, sondern nur einem Geiste, der Geist aber ist es nur sich selbst. Daher ist mit Erscheinung synonym Bewußtsein. Nämlich jenes absolut Reale erscheint; nur indem es erscheint ist es beides, sowohl das, dem erscheint (Grundlage des Geistes), als auch das, was erscheint (Grundlage der Natur). Wir nennen das Reale, insofern es nur erscheint, Natur; insofern ihm aber ebenso wohl die Natur erscheint, als auch es selbst sich selbst, Geist. Genau genommen also ist es allemal nur jenes absolut Reale, das sich selbst erscheint. Es spielt dabei eine doppelte Rolle. Das Ergebniß jedoch ist einfach. Nur nennen wir es doppelt: einmal in Hinsicht auf das, was erscheint, nennen wir es Erscheinung; und dann

in Hinsicht auf das, dem erscheint, nennen wir es Bewußtsein. Und so sagen wir: Natur ist Erscheinung, Geist ist Bewußtsein. Indem aber der Geist sich selbst erscheint, Selbstbewußtsein ist, ist er, wie die Natur, Erscheinung.

Man meine nur nicht, wenn man sagt, die Dinge erscheinen, sind Erscheinung, das Erscheinen sei ein Ausstrahlen, ein Glorienschein oder Nebelschein, eine Umhüllung der Dinge an sich, des Realen. Nein, Erscheinung ist eine Wirkung und Hervorbringung des Geistes in Folge der Anregung seitens der Dinge an sich. Es ist unrichtig zu sagen, dem Geiste erscheine, als wäre er dabei unthätig, sondern, indem ihm erscheint, ist er thätig, bildet er Bewußtsein vom Erscheinenden. Aber eben weil Bewußtsein und Erscheinung nur dasselbe von entgegengesetztem Gesichtspunkt bezeichnen, kann man Bewußtsein oder Geist auch die Erscheinung des Geistes nennen, wie umgekehrt Erscheinung das Bewußtwerden der Natur.

Demnach drücken wir uns wohl am genauesten in Kürze so aus: Es gibt absolut Reales, Seiendes. Darin mag sich allerlei ereignen. Von diesen Ereignissen ist für uns das wichtigste dieses, daß es erscheint. In der Erscheinung aber liegt ein Doppeltes: etwas was erscheint, und etwas dem erscheint. Insofern das Reale das Etwas ist welches erscheint, nennen wir es Natur; insofern es das Etwas ist, welchem erscheint, nennen wir es Geist oder Bewußtsein. Geschaffen wird die Erscheinung allemal vom Geiste; den objectiven Reiz dazu aber giebt die Natur. Und so erscheint in jeder Erscheinung sowohl die Natur dem Geiste als auch der Geist ihm selbst. Insofern wir nun die Bedingungen der Erscheinung einseitig auf Seiten der Natur oder die Bedingungen des Reizes betrachten: reden wir von Naturerscheinungen; insofern wir eben so

verbindungen hat dieselbe Bedeutung wie wenn wir sagen: „einen Brief schreiben, ein Haus bauen." Da steht nicht ein Haus, welches gebaut wird, da liegt nicht ein Brief, der geschrieben wird; sondern durch die Thätigkeit des Schreibens, des Bauens entsteht der Brief, das Haus. So entsteht durch die Thätigkeit unseres Anschauens und Auffassens das Ding, das Objekt, genau genommen nur die Anschauung oder der Begriff des Dinges, des Objekts. — Indem wir aber anschauen und Objekte bilden, sind wir nicht willkürlich und nicht unabhängig, sondern gebunden. Das, was uns zwingt, ist das Reale.

Unter dem Realen verstehe ich nicht, wie man zu thun pflegt, gewisse einfachste Urelemente, Monaden, Atome u. dergl. Denn mir gilt dasselbe als der absolute Abgrund unseres Denkens, und ich wage nicht darüber mehr auszusagen, als dies, daß es ist und erscheint, daß es die Grundlage der Erscheinung ist. Erscheinung aber nenne ich Natur und Geist. So wie dieser Tisch, der vor mir steht, so bin auch Ich mir eine Erscheinung. Die Natur nun ist nicht sich selbst Erscheinung, sondern nur einem Geiste, der Geist aber ist es nur sich selbst. Daher ist mit Erscheinung synonym Bewußtsein. Nämlich jenes absolut Reale erscheint; nur indem es erscheint ist es beides, sowohl das, dem erscheint (Grundlage des Geistes), als auch das, was erscheint (Grundlage der Natur). Wir nennen das Reale, insofern es nur erscheint, Natur; insofern ihm aber ebenso wohl die Natur erscheint, als auch es selbst sich selbst, Geist. Genau genommen also ist es allemal nur jenes absolut Reale, das sich selbst erscheint. Es spielt dabei eine doppelte Rolle. Das Ergebniß jedoch ist einfach. Nur nennen wir es doppelt: einmal in Hinsicht auf das, was erscheint, nennen wir es Erscheinung; und dann

in Hinsicht auf das, dem erscheint, nennen wir es Bewußtsein. Und so sagen wir: Natur ist Erscheinung, Geist ist Bewußtsein. Indem aber der Geist sich selbst erscheint, Selbstbewußtsein ist, ist er, wie die Natur, Erscheinung.

Man meine nur nicht, wenn man sagt, die Dinge erscheinen, sind Erscheinung, das Erscheinen sei ein Ausstrahlen, ein Glorienschein oder Nebelschein, eine Umhüllung der Dinge an sich, des Realen. Nein, Erscheinung ist eine Wirkung und Hervorbringung des Geistes in Folge der Anregung seitens der Dinge an sich. Es ist unrichtig zu sagen, dem Geiste erscheine, als wäre er dabei unthätig, sondern, indem ihm erscheint, ist er thätig, bildet er Bewußtsein vom Erscheinenden. Aber eben weil Bewußtsein und Erscheinung nur dasselbe von entgegengesetztem Gesichtspunkt bezeichnen, kann man Bewußtsein oder Geist auch die Erscheinung des Geistes nennen, wie umgekehrt Erscheinung das Bewußtwerden der Natur.

Demnach drücken wir uns wohl am genauesten in Kürze so aus: Es gibt absolut Reales, Seiendes. Darin mag sich allerlei ereignen. Von diesen Ereignissen ist für uns das wichtigste dieses, daß es erscheint. In der Erscheinung aber liegt ein Doppeltes: etwas was erscheint, und etwas dem erscheint. Insofern das Reale das Etwas ist welches erscheint, nennen wir es Natur; insofern es das Etwas ist, welchem erscheint, nennen wir es Geist oder Bewußtsein. Geschaffen wird die Erscheinung allemal vom Geiste; den objectiven Reiz dazu aber giebt die Natur. Und so erscheint in jeder Erscheinung sowohl die Natur dem Geiste als auch der Geist ihm selbst. Insofern wir nun die Bedingungen der Erscheinung einseitig auf Seiten der Natur oder die Bedingungen des Reizes betrachten: reden wir von Naturerscheinungen; insofern wir eben so

einseitig die Verhältnisse im Geiste betrachten, unter denen die Erscheinung vom Geiste geschaffen wird, besteht und mit anderen Erscheinungen combinirt und weiter mannigfachen Prozessen unterworfen wird, reden wir von geistigen Erscheinungen. Die Betrachtung der Naturerscheinungen ergibt die Naturwissenschaft, die der geistigen Erscheinungen die Wissenschaft vom Geiste."

Vor diesen „absoluten Abgrund unseres Denkens führt meine Betrachtung nicht und kein Sprung in oder über dessen bodenlose Tiefe wird durch mich dem Leser zugemuthet. Ich verlange in Verfolg meines Themas nur von ihm, daß er unterscheide zwischen dem grundzüglichen Theil seines Wesens und Zuthaten, die demselben an sich betrachtet, fremd sind, mögen sie herstammen woher sie wollen, zwischen dem, was ihm als Menschen und dem, was ihm als diesem Menschen angehört. Wer etwa das Weltanschauungsthema in Bezug auf Subjectivität und Objectivität damit zu erledigen glaubt, daß er sagt: „Wie der Mensch die Welt anschaut, so schaut sie ihn an"[1]), dem erwiedere ich, darauf, wie der Mensch (und nicht das Individuum) die Welt anschaut, kommt es eben an.

Die mangelhafte Würdigung des hier in Betracht gezogenen Momentes der Stimmung, die ungenügende

1) Etwa nach der Melodie:

Bedenke: stets Dein Echo tönt die Welt,
Sie spiegelt nur Dein liebes Ich getreulich,
Zufriedner Sinn erblickt, was ihm gefällt,
Verdroßne Laune sieht die Welt abscheulich.

was als Verschen anmuthend klingt, als Gedanke und bindende

Unterscheidung zwischen Stimmung und Weltanschauung, die Bezeichnung des Pessimismus *als* Stimmung und die Einreihung aller derjenigen in diese Kategorie, denen die Laune am Leben verdorben ist[1]), hat u. A. den Uebelstand zu Folge, daß das Gebiet des Pessimismus und die Anzahl derer, die dem wirklichen Princip Heeres-

---

Grundwahrheit aber flach ist. Worauf kommt es überhaupt an? Doch nur darauf, daß dem Menschen zugetraut und zugemuthet wird bei der Gedankenarbeit, aus der die Weltanschauung hervorzugehen hat, sich ins Stimmungslose zurückzuziehen. Sollte das als unmöglich gelten, so wäre jeder Erkenntnißact, jede Bestimmung von Beziehungen die nicht schlechtweg materiell sind, unmöglich — genau so unmöglich, wie im Gebiet der sinnlichen Erscheinungswelt jedes Gewahrwerden dem unmöglich sein würde, dessen Sehact fortwährenden Blendungen oder Farbenspielen unterläge. Aber eine allgemeine Erkenntnißunmöglichkeit in diesem Sinn besteht nicht. Es giebt einen sogen. normalen, auf das Grundzügliche des Individuums zurückzuführenden Sehact, den wir vom geblendeten, local gestörten Sehen unterscheiden wie es in Bezug auf geistige Beziehungen ein von Stimmungseinflüssen befreites, unverblendetes inneres Verhalten giebt, welches dann erst ein Gewahrwerden ermöglicht und Erkenntniß genannt zu werden verdient.

1) Huber (a. a. O.) unterscheidet beim Dichter zwischen *Anwandlung* oder dem, was man so nennen kann, „wo die Klagen bloß ein individuelles und einzelnes Leid betreffen und nur ein vorüberziehender Ton sind" und zwischen „schwermüthiger *Stimmung*" als Grundpathos des Dichters. Nur wenn das letztere der Fall sei, wenn der Hoffnung Diesseits wie Jenseits untergegangen seien, sei der pessimistische Dichter vorhanden. Der Kernpunkt wird auch hier wieder verfehlt. Die Anwandlung ist eine *verkürzte* Stimmung, aber nicht die Verkürzung, sondern grade der Stimmungsgehalt ist es, der aus den entwickelten Gründen darüber entscheidet, ob wir Jemanden als Pessimisten zu rechnen haben oder nicht.

folge leisten, weit überschätzt wird. Nicht jeder buntscheckige Haufe, der dem Klang der Trommel nachläuft, ist schon eine Armee.

Ich habe vorher von dem Pessimismus als Weltanschauung ausgesagt, daß er keine lebendig wirkende Kraft in der Gegenwart repräsentire, daß seine Bedeutung vor Allem darin bestehe uns einem Jenseitigen abzuwenden. Man kann hinzufügen, daß er unpopulär ist, nur darf man mit diesem Ausdruck nicht die Beliebtheit bestreiten wollen, die in weiten Kreisen, welche es mit der Sache nicht genau nehmen und zu nehmen im Stande sind, einem Fantom des Pessimismus gewidmet wird. Was sich behaupten läßt, ist, daß die Zahl derer gering ist, deren Herz und Sinne der Pessimismus selbst schaffenskräftig erfüllt, daß also die Anzahl der Pessimisten oder derer, die es (abgesehen von den bloßen Theoretikern genannt zu werden einzig verdienen, eine beschränkte ist.

In einer völlig ungenauen und incorrecten Bedeutung genommen scheint in einer glaubensuntüchtigen und also von vornherein in der optimistischen Grundanschauung erschütterten Zeit die Zahl derselben allerdings anzuwachsen wie Sand am Meer.

Vollends ist das aber der Fall, wenn der Pessimismus sich so metamorphosirt, wie das neuerdings eingetreten ist. Sonst war Entrüstung wenigstens zulässig, wenn es sich um die philosophische Anschauung handelte, die mit Schopenhauer allem Dasein den Fluch der Erbärmlichkeit entgegenschleuderte und das Leben hohnlachend

für ein Verbrechen erklärte, denn es stünde — wie derselbe Philosoph mit schneidendem Sarkasmus hinzufügte — ja Todesstrafe darauf. Herr v. Hartmann selbst sprach von „einem die Zähne zusammenbeißenden Manneszorn, von einem ernsten gelassenen Grimm über den wahnwitzigen Carneval der Existenz, von einem mephistophelisch angehauchten Galgenhumor", — jetzt ist der „Entrüstungs-Pessimismus" verpönt und seine Bekenner werden als „Zungenhelden und demagogische Querulanten" abgethan[1]). Sonst wurde eine quietistische Richtung im Pessimismus und am Pessimisten wenigstens nicht verhöhnt und unter Anklage gestellt, es umgab sie vielmehr ein gewisser überirdischer Verklärungsglanz. „Ein solcher Mensch" — sagte Schopenhauer —, der nach vielen bittren Kämpfen gegen seine eigene Natur, endlich ganz überwunden hat, ist nur noch als rein erkennendes Wesen, als ein ungetrübter Spiegel der Welt übrig. Ihn kann nichts mehr ängstigen, nichts mehr bewegen, denn alle die tausend Fäden des Wollens, welche uns an die Welt gebunden halten, und als Begierde, Furcht, Neid, Zorn uns hin- und herreißen unter beständigem Schmerz, hat er abgeschnitten. Er blickt nun ruhig und lächelnd zurück auf die Gaukelbilder der Welt, die einst auch sein Gemüth zu bewegen und peinigen vermochten, die aber jetzt so gleichgültig vor ihm stehen, wie die

1) Vgl. den Aufsatz: Ist der Pessimismus schädlich? (von E. v. Hartmann. Nr. 40 der Gegenwart 1879), auf den sich auch die weiteren Ausführungen beziehen.

Schachfiguren nach geendigtem Spiel, oder wie am Morgen die abgeworfenen Maskenkleider, deren Gestalten uns in der Faschingsnacht neckten und beunruhigten. Das Leben und seine Gestalten schweben nur noch vor ihm hin wie eine flüchtige Erscheinung, wie dem Halberwachten ein leichter Morgentraum, durch den schon die Wirklichkeit durchschimmert und der nicht mehr täuschen kann; und eben auch wie dieser verschwinden sie zuletzt ohne gewaltsamen Untergang."

Jetzt wird der Quietismus angeklagt, daß er „alle Freudigkeit des Wirkens und Schaffens" zerstöre, „indem er die Zuversicht auf fortschreitende Entwicklung" (auslaufend in Vernichtung des Weltendaseins und Aufhebung des Weltprozesses nota bene!) vernichte. Er erziehe „schöngeistige Schmarotzer" — (o Schopenhauer!) — indem „er die Volkskraft ausschließlich auf die spielende Beschäftigung mit sich selbst und ihrem Schmerz anweist."

Sonst wurde eine innere Verwandtschaft mit Anachoretenthum und Askese doch wenigstens in der Theorie für den pessimistischen Standpunkt zugegeben. Der Ausweg, der um diese logische Consequenz herum und aus derselben herausführte, war noch nicht entdeckt. Als Schopenhauer vor dem Bilde Rancés, des Abtes von La Trappe stand, wandte er sich mit schmerzhafter Geberde ab und sagte: „Das ist Sache der Gnade." Und seine eigne Ethik (wie sie sich dem unbefangenen Blick darzustellen schien) als Philosoph zu leben wies er zwar ab, aber doch nur

mit dem Bemerken, daß es der Philoſophie weſentlich ſei ſich ſtets rein betrachtend zu verhalten. Jetzt iſt auch das längſt ein überwundener Standpunkt. Es iſt „ſittliche Aufgabe“ auch für den Peſſimismus geworden mit Hingebung zu eſſen, zu trinken, zu reiten, zu fahren, Geſchäfte jeder Art zu machen und ſich wie jeder gewöhnliche Sterbliche zu verhalten, um durch dieſe ſelbſtverleugnende Arbeit an dem Weltprozeß der endlichen Erlöſung durch die Vernichtung des Seins mitzuarbeiten — nur muß das Alles mit „ſtiller Hoheit der Reſignation“ und „erhabener Trauer“ verrichtet werden, welche letztere aber auf ſolcher Grundlage erwachſen, eine ſo merkwürdige Aehnlichkeit mit ſtillem oder lautem Vergnügtſein hat, daß das Dictum vom „ſeelenvergnügten Peſſimismus“ ſchon längſt zum Spottwort geworden iſt.

Nun mag das ja Alles ſehr ernſthaft gemeint ſein. Dieſe Philoſophie des Humbug, neben der ſelbſt Schopenhauer beinahe ehrwürdig erſcheint, iſt für die Betreffenden vielleicht kein Humbug. Ich dränge mich nicht in die eleuſiniſchen Herzensgeheimniſſe Derer, die uns dergleichen mit herzergreifendem Pathos vortragen. Aber die unphiloſophiſche Zuhörerſchaft ſchneidet ſich aus ſolchem Stoff doch den fratzenhafteſten Carnevalsſtaat zurecht. Das Facit iſt: die ſo beliebte Geſchäftsmaxime über die elenden Zeiten zu klagen und im Stillen mit dem Gelde in der Taſche zu klimpern — auf die großen Verhältniſſe des Daſeins und unſer Verhalten zu denſelben übertragen. Nichts zu entbehren brauchen und ſich in dieſem Jammer-

thal einrichten so gut es irgend geht, — um den Weltprozeß zu fördern; Alles aus der Hand der Natur annehmen, aber mit der wegwerfenden Miene desjenigen, der das Ganze für einen elenden Bettel, das Leben für eine „Prellerei" erklären zu dürfen glaubt; in dieser Attitüde der Geringschätzung sich alsdann noch — auf die Versicherung eines bedeutenden Philosophen — ganz besonders erhaben und hoheitsvoll erscheinen — wer möchte da nicht Pessimist sein? Und wenn in die Tonweise dieses Juchhe-Pessimismus Viele mit einstimmen, dann spricht man davon, daß die pessimistische Weltanschauung „in immer wachsendem Maaße zum Gemeingut der gebildeten Schichten des deutschen Volkes geworden sei."

Die scharfe Unterscheidung zwischen Stimmung und Weltanschauung, die ich hier durchgehends festgehalten habe, hat es auch zu vertreten und zu rechtfertigen, daß ich die Erschütterung des religiösen Jenseits und des mit ihm verbunden gewesenen und festgehaltenen bestimmten Sinns einer Weltordnung in einem ursächlich bedingenden Verhältniß zum Auftreten des Pessimismus als Weltanschauung bringe, diese letztere daher auch erst in Schopenhauer und seiner Dependenz verwirklicht sehe. Wie stark auch das pathologische Element in dieser Philosophie vertreten ist, — so stark wie in keiner ihr vorangegangenen, — so ist doch das pessimistische Empfinden erst in ihr zu demjenigen systematischen Ausbau und der logischen

Gedankenverknüpfung gelangt, die sie, wenigstens formell, aus dem Bereich der Stimmungsatmosphäre und der bloßen Anwandlung in die höhere Ordnung einer Weltanschauung erhebt. Als solche unternimmt sie ihre allgemein bindende Kraft zu behaupten und zu beweisen. Noch im Buddhismus trat der Pessimismus wesentlich nur als Stimmung auf, der als solcher, als bloßer Stimmungsausdruck, wenn auch in den imponirendsten Größenverhältnissen in das optimistische Grundwesen der Religion hineinragt, welches ihm unterlag, aber nicht ohne seinerseits gegen ihn aus eingeborenem Trieb und Drang zu reagiren. Das wird auch von Huber, freilich ohne daß er das Grundverhältniß genau würdigte und bezeichnete, angedeutet, wenn er sagt: „In der gleichsam sternenlosen Nacht dieser Welt-Anschauung hielt das Bewußtsein der Völker, die den Buddhismus annahmen, nicht aus, allmählig wurde der Olymp wieder mit den Gestalten von Göttern, darunter mit der von Cakyamuni selbst und anderer Buddha's, angefüllt und das Nirvana nicht mehr als ein Fallen in's Leere, sondern als selige Ruhe am anderen Ufer aufgefaßt." Ebenso findet sich das den Pessimisten beherrschende Gefühl zwar auch schon bei Diderot ausgesprochen, wenn er irgendwo sagt: „Was uns auch die Optimisten sagen können, wir werden ihnen erwiedern, daß wenn die Welt nicht ohne empfindende Wesen und diese nicht ohne Schmerz existiren konnten, man sie hätte in Ruhe lassen sollen. Es wäre wohl eine Ewigkeit vergangen, ohne daß diese Dummheit geschehen

wäre“ [1]). Aber auch Dies ist um so mehr nur als eine Anwandlung zu bezeichnen, als das mit Diderot's Ansichten übereinstimmende Système de la nature den Pessimismus grundsätzlich nicht vertritt, sondern die Hoffnung auf eine bessere Zukunft durch die geschichtliche Entwicklung festhält.

Die Bildung einer pessimistischen Welt-Anschauung als solcher gehört also der neueren Zeit und zwar speziell Schopenhauer und seinen Nachfolgern an und wir haben uns bei ihnen nach dem Befund derselben umzusehen. Da es mir aber bei dieser Umschau, wie ich gleich im Eingang dieses Abschnitts bemerkte, nur auf eine Würdigung des Pessimismus nach der Seite seiner Sinnlosigkeit ankommt, so erinnere ich nur an die Hauptpunkte seines Bekenntnisses, während ich alles Nebensächliche oder das, was hierbei nicht in Betracht kommt, ausscheide.

Der allgemein gefaßte Grundgedanke des Pessimismus ist bekanntlich, daß das Nichtsein dem Sein vorzuziehen sei, weil dem Leben als solchem ein Ueberwiegen des Leides absolut immanent sei oder wie Herr v. Hartmann auf die Frage: „ob das Sein oder Nichtsein dieser bestehenden Welt den Vorzug verdiene d. h. ob Lust oder Leid in ihr überwiege“ die Antwort und zwar nach gewissenhafter Erwägung formulirt: „daß alles weltliche Dasein mehr Unlust als Lust mit sich bringe, folglich das Nichtsein der Welt ihrem Sein vorzuziehen wäre“.

1) Vgl. Rosenkranz, Diderots Leben und Werke. Leipzig 1866. II. p. 42 und 43.

Und ähnlich Schopenhauer: „Das Leben stellt sich dar als ein fortgesetzter Betrug im Kleinen wie im Großen. Hat es versprochen, so hält es nicht, es sei denn, um zu zeigen, wie wenig wünschenswerth das Gewünschte war: so täuscht uns bald die Hoffnung, bald das Gehoffte. Hat es gegeben, so war es um zu nehmen .... Die durchgängige Beschaffenheit stellt sich dar: „als darauf abgesehen und berechnet die Ueberzeugung zu erwecken, daß gar nichts unseres Strebens, Treibens und Ringens werth sei, daß alle Güter nichtig seien, die Welt an allen Enden bankerott und das Leben ein Geschäft, das nicht die Kosten deckt."

Der zunächst liegende Einwand, daß der Mensch selbst trotz dieser angeblich jammervollen Beschaffenheit seines Daseins, dasselbe durchschnittlich entschieden dem Nichtsein vorziehe, ist ohne Bedeutung, da von vornherein die Vorstellung eines unvernünftigen Schöpfungsdranges zu Grunde gelegt wird, der die Weltgestaltung hervorruft. Der Mensch besitzt, wie Herr v. Hartmann in seiner „Phänomenologie des sittlichen Bewußtseins" sich auszudrücken beliebt, „das teleologisch unerläßliche Minimum von Glückseligkeit", welches verhindert, daß er mit dem traurigen Dasein kurzen Prozeß macht und ohne Weiteres gewissermaßen aus der Haut fährt.

Der Denker, der sich als solcher aus diesen Banden herausgeschält hat und den Zusammenhang der Dinge und ihren Verlauf anticipirend übersieht, gleicht in seinem Verhältniß zur Menschheit ungefähr dem Arzt, der den

trostlosen Zustand seines Patienten im Auge den Ausspruch thut: „es ist ein Segen für den Kranken, wenn der Tod ihn von seinen Leiden erlöst“ und der dies festhält, ohne sich darin dadurch beirren zu lassen, daß der Patient damit nicht übereinstimmt.

Diese Situation ist denkbar, nur gehört als Bedingung die vollständige Aussichtslosigkeit auf Besserung dazu. Dieser Punkt ist scharf zu betonen, er ist der entscheidende. Auf ihn allein kommt es an, wie es ja auch, dem Arzt gegenüber, dessen Rolle dem pessimistischen Philosophen zufällt, für die Angehörigen einzig und allein auf die angsterfüllte Frage ankommt: Ist noch Aussicht vorhanden? Die Möglichkeit der Besserung durch irgend eine Form der Entwicklung im Weltprozeß oder in irgend einer Zeit muß ausgeschlossen sein. Wäre sie es nicht, bliebe irgendwo ein lichter Punkt, so büßte der ganze Pessimismus seine ihn auszeichnende, charakteristische Pointe ein. Die Unbesserlichkeit für alle Welt und alle Zeit ist die Parole, die der Pessimismus ausgiebt.

Daß das Loos der Menschheit so beschaffen ist, darf also nicht aus irgend welchen individuellen, sondern aus allgemeinen Seins- resp. Menschheits-Verhältnissen, aus dem, was für alle Menschen Gültigkeit hat, abgeleitet und begründet werden. Es darf auch nicht etwa auf den Menschen, wie er durchschnittlich beschaffen ist, zurückgegangen werden, sondern auf das, was grundzüglich an ihnen ist, was also Alle verbindet. Gäbe

es nur ein Individuum auf welches das Signalement nicht paßte, so wäre die Kette durchbrochen und die Aussicht an einer Stelle wieder offen. Was für ein Individuum Gültigkeit hat, würde der Möglichkeit nach auf alle zukünftigen Generationen passen, da das Individuum doch immer in den Rahmen der Menschlichkeit passen muß. Die sehr gewöhnliche Auffassung, wonach es bei dem Pessimismus auf eine Summirung des menschlichen Elends der Meisten ankäme, dem gegenüber die die Ausnahme bildenden Loose Einzelner nicht ins Gewicht fallen, so lange sich nur ein Ueberschuß des Elends in der Hauptsumme ergiebt, verfehlt also vollständig den Sinn des Pessimismus. Vielmehr muß die Rechnung für Jeden stimmen, wie dies auch in der von Herrn v. Hartmann formulirten Aufgabe: „nachzuforschen, ob in dem Individuum als solchem die Bedingungen gegeben sind, um unter den denkbarst günstigsten Umständen in seinem Leben einen Ueberschuß der Lust über die Unlust zu erreichen“ selbst ausgesprochen ist.

Ich komme auf diesen Punkt: die Unterscheidung zwischen dem Individuellen und dem Grundzüglichen im Menschen noch weiterhin zurück und erinnere hier nur daran, daß die pessimistische Theorie ihren Nachweis von dem überwiegenden Leid in allem weltlichen Dasein theils auf allgemeine Seinsverhältnisse zu gründen versucht, theils aber auch individuelle Beziehungen mit heranzieht. Diese letzteren sind, wie vorstehend entwickelt, an sich unstatthaft und nichts beweisend. Dahin gehören, —

um nur an zwei Beispielen die Meinung des hier Gesagten zu erläutern, — wenn Herr v. Hartmann z. B. bei Untersuchung von Kunstgenüssen in Concerten und sonstigen öffentlichen Aufführungen zu dem Schluß kommt, daß die Nachtheile, die mit Concertsälen, Garderoben u. s. w. unvermeidlich verbunden seien, den Genuß fast vernichten, oder wenn Taubert noch trivialer obgleich im Princip nicht unsinniger, die Strapazen des Reisens aufzählt, welche das Vergnügen des Reisens aufhöben. Selten tritt so grell als in diesen Fällen die naive Albernheit der ganzen „empirischen Begründung" des Pessimismus zu Tage, denn hier ist ja auf den ersten Blick die Unzulässigkeit, eine bloß für individuelle Fälle zutreffende Behauptung als allgemein wahr hinzustellen, zu erkennen. Hier dürfte die gemachte Behauptung in Bezug auf Concerte und Reisen nicht einmal für die Durchschnittszahl der Fälle zutreffen und sie müßte doch, um Werth zu haben, für alle gültig sein.

Die auf die allgemeinen Seinsverhältnisse gegründeten Argumente, die einzigen, die überhaupt zulässig und beweisend sein könnten, sind aber entweder schief und thatsächlich unrichtig oder, so weit ihnen eine richtige Bedeutung innewohnt, von keiner entscheidenden Kraft. So ist gleich der Schopenhauer'sche Fundamentalsatz: „Alles Streben entspringt aus Mangel, aus Unzufriedenheit mit seinem Zustand, ist also Leiden so lang es nicht befriedigt ist,"[1]) offenbar falsch. Jeder concrete Fall, unbe-

1) Die betreffende Stelle lautet bei Schopenhauer: „Wollen

fangen betrachtet, erweist das Gegentheil. Hier springt ein Junge in den Garten, er sieht hoch oben im Baum einen rothbäckigen Apfel schimmern, es erfaßt ihn das Verlangen ihn zu besitzen, er „strebt“ ihm nach, klettert in den Baum und langt ihn sich. Ist darin, auch abgesehen von der Befriedigung, die der schließlich erlangte Besitz gewährt, irgend ein Moment des Leidens enthalten oder nicht vielmehr lauter lichte Freude? Entspringt das „Streben“ des Jungen aus Apfel-Mangel, aus „Unzufriedenheit mit seinem Zustand“, aus einem „Leiden“, welches andauert, so lang es nicht befriedigt ist? Oder ist nicht vielmehr das Streben selbst nach dem Besitz des Apfels schon das Ende der äußerst kurzen Leidensgeschichte, d. h. derselbe Moment, der das Bewußtsein des Apfelmangels erweckt, gebiert auch den Wunsch seines Besitzes und das Streben und in der Bethätigung der Strebenskraft auch den Genuß, der mit jedem gesunden Athemzug, mit jeder Position des eignen Ich verbunden ist. Das Leiden, welches in diesen Prozeß etwa hineintreten kann, ist also nur aus der Natur der Hemmungen abzuleiten, die dem Streben bereitet werden können und

---

und Streben ist das ganze Wesen des Menschen, einem unauslöschbaren Durste gänzlich zu vergleichen. Alles Streben entspringt aus Mangel, aus Unzufriedenheit mit seinem Zustande, ist also Leiden, solang es nicht befriedigt ist; keine Befriedigung ist dauernd; vielmehr ist sie stets nur der Anfangspunkt eines neuen Strebens. Das Streben sehen wir überall vielfach gehemmt, überall kämpfend, so lang also immer als Leiden: kein letztes Ziel des Strebens, also kein Maß und Ziel des Leidens . . . .“

es schließlich vielleicht vereiteln u. s. w., niemals aber aus der Natur des Strebens selbst. Die Hemmungen sind aber ihrer Natur nach von der wechselndsten Beschaffenheit und daher als absolut unberechenbar ganz außer Acht zu lassen. Es gehört das wieder dem Gebiet des Individuellen an, welches hier nicht in Frage kommt.

Dieser hier angeführte Fall steht für alle, da es sich dabei nur um das Prinzip handelt. Ich will indessen noch einen weiteren anführen. Wenn ein junger, strebender Künstler fleißig und hingegeben an seiner Ausbildung arbeitet, so verknüpft sich damit das Bewußtsein der Unzulänglichkeit seiner bisherigen Leistungen, die eben durch bessere ersetzt werden sollen. Aber ist deshalb seine Studien- und Strebenszeit wesentlich Leiden, bis etwa das Ziel seiner künstlerischen Ausbildung erreicht ist? Jeder Künstler wird das verneinen. Er wird von einem Leiden nur zu berichten wissen, wenn wiederholte Erfahrung ihn darüber belehrt, daß sein Streben gänzlich aussichtslos ist, daß er gewisse innere oder äußere Hemmungen absolut nicht überwinden kann. Wir sehen also, daß wir auch hier mit der Schopenhauer'schen Formel durchaus nicht ausreichen. Jedes andauernde Streben setzt sich — oder es wird eben als zwecklos aufgegeben — aus kleinen Fortschritten zusammen, welche die Befriedigung zwar noch nicht selbst sind, sie aber verheißen und eben in dieser verheißenen Befriedigung liegt zum großen Theil der Genuß des Strebens.

Neben diesem Hauptpfeiler, der das Gebäude des

Pessimismus stützen und tragen soll, der in der That aber nichts trägt und stützt, stehen zu seiner Erhaltung kleinere Stützbalken, die genau ebensowenig ihrem Zweck entsprechen. Die von Herrn v. Hartmann angeführten 4 Momente die seiner Ansicht nach im Allgemeinen zu Gunsten eines Ueberwiegens der Unlust sprechen, (ein *entscheidendes* Gewicht, das definitiv den Ausschlag gäbe, also ohnehin nicht in die Wagschale werfen) zeigen bei näherer Besichtigung sofort ihre Fehlerhaftigkeit. Er spricht von der *Nervenermüdung*, welche das Widerstreben gegen die Unlust vermehre, das Bestreben die Lust festzuhalten dagegen vermindere. Dadurch entstehe nach der Seite der Unlust immer ein *Zuschuß*, nach der Seite der Lust immer ein *Abzug*. Daß diese Betrachtung ganz einseitig ist, hat schon Carrière gezeigt[1]), daß die Nervenermüdung nicht bloß, wie Hartmann meint, die Lust, sondern auch die Unlust vermindere, indem sie den Schmerz *abstumpfe*. Einen ähnlichen Einwand hat auch Haym erhoben.

Dann macht Herr v. Hartmann geltend: Die Befriedigung sei kurz und verklinge schnell, die Unlust dauere dagegen so lange, wie das Begehren ohne Befriedigung bestehe. Hiergegen habe ich schon früher die Bemerkung zu machen mich veranlaßt gesehen[2]), daß das Gefühl der *Vorfreude* ganz unberücksichtigt geblieben ist. Die Vorfreude, welche eintritt, sobald einem lebhaften Begehren

1) „Die Noth des Lebens, das Weltleid und seine Ueberwindung" (Gegenwart 1874 Nr. 49).

2) Das Leben ohne Gott (Hannover 1875 p. 188).

die Befriedigung verheißen ist, verkürzt die Unlust, da der Mensch mittelst derselben schon im Voraus, ehe sie noch thatsächlich eingetreten ist, die Befriedigung seines Begehrens durchzukosten vermag und sie verlängert aus demselben Grunde die Lust, welche sie früher beginnen läßt, als es sonst möglich wäre.

Die von der pessimistischen Theorie vertretene Behauptung, daß der größte Theil der bestehenden Lust nur durch Aufhören oder Nachlassen einer Unlust entstehe, hat namentlich das gegen sich, daß sie dem eigenthümlichen Gefühl eines gewissermaßen unmotivirten Wohlbehagens, welches im Menschen herrschend sein kann, gar keine Rechnung trägt. Der Ursprung dieses Gefühls ist schwer nachzuweisen, scheinbar fällt dasselbe unmittelbar mit der Daseinsfreude zusammen, d. h. mit dem Wohlempfinden in und an der eigenen gesunden Leiblichkeit. Aber diese Auffassung ist doch nicht unbedingt zutreffend, da wir anscheinend gesunde Menschen häufig des eigentlichen Daseinsbehagens gleichwohl entbehren sehen, kranke oder kränkliche dagegen von demselben beseelt finden. Ist es doch ein von körperlichem Mißgeschick schwer heimgesuchter Dichter, von dem die hübschen Zeilen stammen:

Und droht auch Nacht der Schmerzen ganz
Mein Leben zu umfassen —
Ein unvernünftiger Sonnenglanz
Will nicht mein Herz verlassen.

Jedenfalls aber, wenn wir auch die genaue Ursprungstelle dieses „unvernünftigen Sonnenglanzes", namentlich

in seinem Verhältniß zur Gesundheit (die wir ohnehin nicht zu definiren im Stande sind) nicht anzugeben vermögen, so ist doch so viel gewiß, daß er ein Lustgefühl bildet, dem in seiner weiten Verbreitung eine sehr große Bedeutung zukommt und welches nicht durch das Aufhören oder Nachlassen irgend welcher Unlust unmittelbar entsteht. Die ganze Berechnung in Bezug auf diesen Punkt ist daher lückenhaft und unrichtig.

Die Ausdrücke: Lust und Unlust oder Leid, mit denen die pessimistische Theorie operirt, sind überhaupt irreführend und ungenau, worauf schon Weygolt[1]) hingewiesen hat.

Er macht darauf aufmerksam, daß Lust und Unlust überhaupt nicht den bleibenden Normalzustand des Gefühllebens darstellen, sondern nur vereinzelte und zufällige Abänderungen desselben seien, vergleichbar den Hebungen und Senkungen der Wogen im Gegensatz zur ebenen Fläche, dem Normalzustand des Wassers. Ein Zustand des unbewußten Befriedigtseins fülle einen großen und bei arbeitsamen Menschen vielleicht den größten Theil des Lebens aus. Diese Bemerkung ist zutreffend und sie fällt grade bei dem einen der für das Ueberwiegen der Unlust geltend gemachten Momente in's Gewicht. Wenn da gesagt wird: „Die Unlust erzwingt sich das Bewußtsein, die Lust nicht; sie muß gleichsam vom Bewußtsein entdeckt werden und geht daher sehr oft dem Bewußtsein

1) Kritik des philosophischen Pessimismus der neuesten Zeit. Leyden 1875.

verloren," so ist das wie alles Uebrige in dieser Beweiskette eben nur halb wahr. Es kommt dabei auf den Stärkegrad der Lust an. Der Mensch kann „sehr gut aufgelegt" sein und sich gleichwohl dessen nicht bewußt sein. Oft wird dieser vergängliche Dämmerzustand unseres Seins erst von Anderen, denen derselbe auffällig wird, zum Bewußtsein gebracht. Vorher haben wir gar nicht daran gedacht, ihn aber gleichwohl empfunden. Er lebte in uns und wir waren seines Lebens froh ohne es zu wissen. Ist er nun also für nichts zu nehmen, weil er vom Bewußtsein nicht „entdeckt" worden ist? Gewiß nicht. Aber bei der pessimistischen Berechnung wird dieser Zustand unbewußten Befriedigtseins ganz links liegen gelassen, als ob er gar nicht zur Sache gehöre.

Wir sehen also, was bei dieser „möglichst unbefangenen Abschätzung der Lebenswerthe" auf die sich der Pessimismus so viel einbildet, herauskommt. Einerseits verirrt sich die Argumentation auf das Gebiet des Individuellen, wo gar keine Beweiskraft liegt, andrerseits stellt sie ihren Beweis aus flüchtig aufgefaßten und entstellten Allgemeinheiten her. Das Ganze ist ein Schattenspiel für große Kinder.

Ohne mich in den alten Streit der Nominalisten und Realisten über die Existenz der Gattungsbegriffe vertiefen zu wollen, möchte ich an dieser Stelle doch einiges hierauf Bezügliche beibringen, da der bisherige Gang meiner Betrachtung wiederholt zu einer Gegenüberstellung

resp. Entgegensetzung des Individuellen und Allgemeinen am Menschen geführt hat und Dies ohne genauere Erläuterung meiner Meinung zu Mißverständnissen führen könnte. Ohnehin liegt es mir ob, den vorhin von mir gebrauchten Ausdruck: „darauf, wie der Mensch (und nicht das Individuum) die Welt anschaut, kommt es eben an" genauer zu präcisiren, da sich gegen diesen sofort der Einwurf erheben läßt: giebt es denn einen nicht individuellen Menschen, einen Menschen überhaupt?

Es ist nicht blos das gemeine sinnliche Bewußtsein, welches hiergegen opponirt und die Frage verneint, sondern auch die Philosophie hat namentlich in Feuerbach dieser Verneinung in schärfster Weise ihr Siegel aufzudrücken versucht. In seiner letzten Schrift: Gottheit, Freiheit und Unsterblichkeit vom Standpunkte der Anthropologie (Leipzig 1866) sagt dieser Denker in der Abhandlung: über Spiritualismus und Materialismus u. A.:

Sensualismus und Individualismus sind identisch. Die von den Sinnen abgesonderte, die Wahrheit der Sinne läugnende Vernunft oder Philosophie weiß nicht nur nichts aus sich von Individualität, sondern haßt sie auch, wie die Kant'sche, Fichte'sche, Hegel'sche Philosophie beweist, als ihre natürliche Gegnerin tödtlich. Nur durch die Sinne weiß ich, daß noch andere Wesen, andere Menschen außer mir sind, daß wie sie von mir, so ich ein von ihnen unterschiedenes, individuelles Wesen bin. Aber diese meine Individualität erstreckt sich nicht nur auf die auffallenden Merkmale oder Eigenschaften, durch die ich mich von Andern unterscheide, sondern auch auf die Eigenschaften, die

ich im Unterschiede von jenen als gemeinschaftliche denke und in den allgemeinen Begriff des Menschen zusammenfasse. Ich bin nicht Individuum bis hierher und nicht weiter, so daß meine individuellen Eigenschaften ihre Grenze hätten an den gemeinschaftlichen, diese nicht berührten, nicht befleckten, nein! Individualität ist Untheilbarkeit, Einheit, Ganzheit, Unendlichkeit; ich bin überall, durch und durch, vom Wirbel bis zur Ferse, vom ersten bis zum letzten Atom individuelles Wesen. „Ich bin nicht der Mensch überhaupt in einer bestimmten Gestalt", ich bin nur als dieser absolut bestimmte Mensch, Mensch; Mensch sein und dieses Individuum sein ist schlechterdings ununterscheidbar in mir. Ich empfinde, will, denke eben so gut, als wie du, aber ich denke nicht mit deiner oder einer gemeinschaftlichen, sondern mit meiner in diesem Kopfe hier befindlichen Vernunft u. s. w."

Diesem Standpunkt gegenüber, der sich mit meiner Auffassung nicht deckt, kommt es mir darauf an die Abweichung, in der ich mich von demselben befinde, zu formuliren und zu begründen. Bleiben wir zunächst bei den Menschen stehen, so können wir bei ihnen (ebenso wie bei allen Individuen) gewisse wiederkehrende Merkmale festhalten und sie von den nicht wiederkehrenden unterscheiden. Was in allen Einzelwesen wiederkehrt — oder wiederzukehren scheint, denn da wir eine thatsächliche Auszählung aller Einzelwesen nicht vornehmen können, so sind wir auf den Wahrscheinlichkeitsschluß angewiesen — stellt, eben weil es wiederkehrt, das Bleibende und als solches das Grundzügliche der Menschen dar.

Dies Grundzügliche des Menschenwesens läßt sich

nach zwei verschiedenen Seiten betrachten und ist in seiner Bedeutung davon abhängig, ob wir das Wort: „Menschenwesen" in seiner ersten oder letzten Hälfte accentuiren. Sprechen wir von dem Grundzüglichen des Menschenwesens, so meinen wir damit den Unterschied des Menschlichen von dem Nichtmenschlichen, vor Allem also den Unterschied von den zunächst benachbarten Reichen der organischen Schöpfung, Thierreich, Pflanzenreich u. s. w. Sprechen wir von dem Grundzüglichen des Menschenwesens, so wollen wir damit einen Gegensatz zum Individuellen ausdrücken und zwar den Gegensatz, in dem das allen Individuen Gemeinsame zu dem totalen Complex der Individualität steht.

Was das Erste betrifft, so will ich, da dieser Punkt uns hier nichts angeht, nur im Vorübergehen daran erinnern, daß, wie ich in der Einleitung zu meiner „Psychologie der Liebe"[1]) näher ausgeführt habe, mir der spezifische Unterschied des Menschen vom Thier nach seiner geistigen Seite nicht blos in dem Vernunft- sondern auch in dem Liebesvermögen des ersteren gelegen zu sein scheint. Ich verneine an dem Thier die Fähigkeit etwas schön zu finden, d. h. ein uninteressirtes, nicht auf Nothdurft gegründetes Gefallen zu empfinden, was sich bei näherem Betracht als die Ursprungswurzel des menschlichen geschlechtlichen Liebesempfindens erweist.

Das wahre Problem liegt indessen an der zweiten Stelle, da, wo es sich darum handelt die gemeinsamen

1) Zweite Auflage (Hannover Rümpler 1880) p. 42 u. ff.

Merkmale als ein Allgemeines dem Einzelnen gegenüber zu setzen. Wenn Feuerbach sagt: „Ich denke nicht mit einer allgemeinen, sondern mit meiner in diesem Kopf hier befindlichen Vernunft", so ist das ja ganz richtig, aber es trifft die Frage nicht, ob dem Gemeinsamen, welches sich in dem Denkact des Individuums jedesmal wiederfindet, eine besondere Bedeutung zukommt. Und zwar welche? Eine blos begriffliche, wie Locke meinte, der alles Allgemeine als bloße begriffliche Abstraction faßte?

Dieser Schwerthieb durchhaut die Frage, ohne sie zu erledigen und wenn wir sie auch nicht lösen können, so ist es doch besser, sich darüber nicht zu täuschen als das für eine Erledigung zu halten, was keine ist.

Der berühmte, zu früh verstorbene Sprachphilosoph L. Geiger sagt über diesen Gegenstand u. A. [1]): „Bei der so viele Jahrhunderte beschäftigenden Untersuchung über die Realität des Allgemeinen hat man nicht genug beachtet, daß dasselbe eigentlich nicht das Einzelne, sondern das Besondere zum Gegensatz hat.

Jedes Einzelne vereinigt Besonderes und Allgemeines in sich. Das Allgemeine ist nichts, als das mehreren Einzelnen Gemeinsame, das Besondere ist das, was die Einzelnen unterscheidet. Woraus erklärt sich nun das Allgemeine in der Natur? Aus gemeinsamem Ursprung, d. h. aus einer entweder gleichen, oder sogar einzigen und identischen Ursache. Und woraus erklärt sich das Besondere? Aus Differenzirung, d. h. aus dem Hinzu-

1) Der Ursprung der Sprache. Stuttgart 1869 p. 107.

tritt neuer, jedesmal verschiedener Ursachen zu der ersten gemeinsamen."

Diesem Standpunkt glaube auch ich im Allgemeinen zustimmen zu können. Jedes Einzelwesen ist eine Verbindung von Besonderem und Allgemeinem d. h. dem den Einzelwesen Gemeinsamen. Es frägt sich indessen, welche lebendige Bedeutung diesem Allgemeinen zukommt? Ich erblicke in ihm den Ausdruck eines Prinzips, welches alle die Einzelwesen trotz ihrer Verschiedenheit in eine Einheit zusammenschließt, so daß sie sich gegenseitig verstehen und also eine Gattungsfunction — denn auch das Verstehen bildet ja eine Gattungsfunction — ausüben können. Da dies Prinzip einen Zusammenschluß bewirkt, so ist es mir mehr als wie ein bloßer Begriff. Ich spreche ihm ein Sein zu und zwar ganz in dem Sinn, den Feuerbach mit dem wirklichen Sein verbindet, indem er von ihm sagt: Sein bedeutet vor Allem mehr als bloßes Gedacht-Sein.

Ueberall, wo die Grundlinien des allen Einzelwesen Gemeinsamen verlaufen, erblicke ich das Wirken eines im und am Stoff bestehenden organisatorischen Lebensprinzips als realen Träger der Lebenserscheinung. Und weit entfernt davon den Einzelwesen als solchen einzig reales Sein zuzuschreiben erscheint mir das Einzelwesen viel eher als eine durch elementare kosmische Einwirkungen und sonstige äußere Veranlassungen herbeigeführte Modification des organisatorischen Lebensprinzips. Ich betrachte diese Formel allerdings als durchaus

nicht erschöpfend zulänglich. An diesem Punkt, wo wir abermals an dem „Abgrund unseres Denkens“ stehen, reicht eben keine Formel so aus, daß nicht ein Rest übrig bliebe.

„Alles Vergängliche ist nur ein Gleichniß“. Jedenfalls aber — mit der Untheilbarkeit der Individualität oder mit der Individualität als Untheilbarkeit „vom Wirbel bis zur Ferse“ reichen wir nicht aus. Irgendwo müssen Unterscheidungslinien gezogen werden. Einer Warze oder einer Sommersproße, die Jemand im Gesicht trägt und der Nase, die ihm ebenfalls im Gesicht steht, können wir nicht dasselbe Prinzip unterlegen, obgleich alle drei der Individualität angehören. Die ersten beiden gehören zur zufälligen, das dritte zur unumgänglichen Erscheinung der Individualität und auch an der Nase für sich betrachtet können wir das Gemeinsame nicht auf dasselbe Prinzip zurückführen wie die abweichenden Einzelheiten. Wir haben zwischen den bleibenden Grundzügen als dem Ausdruck einer lebendigen Realität und den individuellen Zuthaten im Kleinsten wie im Größten, im Physischen wie im Seelischen zu unterscheiden.

Existirt nun auch, streng genommen, der Mensch, der Gattungsmensch im Unterschied vom Einzelwesen nicht, da keine Existenz ohne individuelle Zuthaten zu Stande kommt, so existirt er doch als Grundriß in dem Einzelnen und die Menschlichkeit des Einzelnen kann nach diesem Grundriß abgeschätzt werden. Ich halte das bei vorsichtigster Verwerthung der wenigen bleibenden Anhaltepunkte

des Gemeinsamen — denn der Löwenantheil fällt ja hierbei überall auf das Individuelle — bei richtiger psychologischer Entfaltung aus dem Kern zur Krone oder auch umgekehrt bei einem richtigen Rückschluß von der Krone auf den Kern im Seelischen für möglich.

Nicht daß der Mensch das Eine und Andere mit dem Thier gemein hat, nähert ihn dem thierischen Typus, sondern dann tritt dies ein, wenn ihm das fehlt, was ihn von dem Thier unterscheidet resp. je nach dem Maaße als es ihm fehlt, büßt er den menschlichen Character in einer Annäherung an das Thierische ein. In dem durch Beiseitelassung der individuellen Zuthaten hergestellten Allgemeinen des Menschenwesens liegt der Grundriß des rein-Menschlichen, also auch des reinsten Gegensatzes zum Thierischen, der in seiner individuellen Lebenserscheinung, also in dem Einzelwesen, um so reiner und vollkommner sein Princip entfaltet, je weniger Hemmungen und Störungen durch die individuellen Zuthaten (die sich auch indifferent oder fördernd verhalten können) herbeigeführt werden. Als ein solches für den Gegensatz zum Thierischen indifferentes Moment sind z. B. die Umstände zu betrachten, welche die Verschiedenartigkeit der menschlichen Individualität in Betreff der Farbe bedingen.

Nach dieser kurzen, unumgänglichen Abschweifung wende ich mich noch einmal zur pessimistischen Theorie zurück. Wenn ich vorhin von der „Sinnlosigkeit" des Pessimismus gesprochen habe, so setze ich diese nicht in

die Unzulänglichkeit des Beweises der pessimistischen Theorie. Die Mangelhaftigkeit des Beweises einer Behauptung kann nachgewiesen und vorhanden sein, ohne daß für diese selbst dadurch der Nachweis der Sinnlosigkeit entsteht. Es handelt sich dann eben nur um eine unerwiesene, aber vielleicht noch erweislich zu machende Behauptung oder um eine solche, die nicht zu beweisen aber auch nicht zu widerlegen ist. Auf letzteres muß ja aber vor Allem die Behauptung der Sinnlosigkeit sich stützen.

Ich verbinde mit dieser Bezeichnung angewandt auf die pessimistische Grundanschauung die Meinung, daß dieselbe implicite und als Consequenz grade das verneint, was meines Erachtens als nachweisbarer Sinn des Weltprozesses festzuhalten ist. Es fällt mir also die Aufgabe zu für die Nachweisbarkeit dieses Sinnes einzutreten. Indem der Optimismus — um dies kurze Wort einstweilen festzuhalten — sich beweist und begründet, erweist er zugleich seinen Gegensatz, den Pessimismus, als Sinnlosigkeit.

Da jede Verstümmlung des Sinns eine Sinnlosigkeit ergiebt, die Verstümmlung selbst aber eine mehr oder weniger vollständige sein kann, so sind also auch für die Sinnlosigkeit verschiedene Steigerungen zulässig. So ergeht es dem Pessimismus. Er verfällt derselben nicht so weit, daß er an der Grundbitte des Menschen: „Erlöse uns vom Uebel", stumm vorüber ginge, nur daß er die Erlösung in einer Weise eintreten läßt, die den eigent-

lichen Sinn dieser Bitte in seinem Grundmotiv wieder auf-hebt. Er kurirt den Kranken, der von seinem Uebel genesen möchte, indem er ihn todtschlägt. Schopenhauer begnügte sich damit die Erlösung vom Uebel in die Verneinung des Willens zum Leben, die sich im Leben des Individuums voll-ziehen sollte, zu setzen. Das Ganze blieb unheilbar, da die zwecklose, blinde Daseinsarbeit sich in infinitum fortsetzte, der Einzelne konnte sich retten. Hartmann zog hieraus die wei-tere Consequenz und retablirte einen gewissen Sinn des Weltprozesses im Unsinn dadurch, daß er die Vernichtung des Weltendaseins überhaupt als Erlösung für den Ein-zelnen wie für das Ganze in's Auge faßte. Alles bewegt sich nun mehr auf der großen, aber so zu sagen gebahnten, nicht mehr versperrten Straße von Sansara nach Nir-vana. Die nähere Ausführung dieser Weltspekulation hat uns an dieser Stelle nicht weiter zu beschäftigen. Unvermeidlich fällt sie einigermaßen ins Groteske wie dies in der folgenden Darstellung des scharfsinnigen Kri-tikers des „Magazin für die Literatur des Auslandes" (1877 Nr. 36) Dr. O. S. Seemann, die ich hier zur Erbauung mittheile, besonders drastisch hervortritt. In dieser Kritik heißt es u. A.

Wie mag es wohl kommen, daß uns in der Welt Vieles vernünftig, Vieles dagegen unvernünftig erscheint? Das liegt daran, erklärt unser Weiser, daß „das Unbe-wußte" zwei Principe in sich vereint, das Vernünftige und das Unvernünftige. Diese unvermuthete Enthüllung hat großen Beifall gefunden, aber freilich nicht in der abschre-

ckenden Kahlheit, in der wir sie mittheilen, sondern kunstgerecht ausstaffirt. Mit der bloßen Substantivirung der beiden zur Frage Anlaß gebenden Beiwörter war nichts anzufangen, die Sache bekam jedoch ein ganz anderes Ansehen, wenn man den zwei Prinzipien stolzer klingende, zahlreichere Namen beilegte und mit bedeutend vermehrten Mitteln den Wortkram im Großen betrieb. Man sagte also: das Unbewußte, d. h. das der Erscheinungswelt zu Grunde liegende unbekannte, positive Subject vereint in sich den unbewußten Willen, d. h. das Alogische, d. h. das Realprincip, und die unbewußte Vorstellung, d. h. das Logische, d. h. das Formalprinzip. Nach Erwerbung dieser sechs Hengste besaß man sechsfache Pferdekraft und hat es recht weit gebracht. Der Wille will sein, kann aber nicht, weil er nicht weiß, was er sein will und es kein Sein giebt ohne „Was". Die Vorstellung will weder sein noch nicht sein, sie will gar nichts, sie ist inhaltsleer. So sind sie beide ohne zu sein, sie sind „unbewußt", sie sind potentia, nicht actu. Plötzlich geräth der Wille in einen mittleren Zustand, der mehr ist als potentia und weniger als actus, „er erhebt sich"; „hat sich nun der Wille erhoben (pag. 287), so kann er nicht zum erfüllten Dasein, zum wirklichen Actus kommen, ohne die Idee als den seine Leere erfüllenden Inhalt zu ergreifen, was selbstredend im Moment seiner Erhebung sofort geschieht, da die Idee sich ihm nicht entziehen kann." Das Alogische packt das Logische und die Erscheinungswelt geht los; sie geht los und wird so lange weiter gehen, bis sich das Logische von der widerlichen Umarmung des Alogischen losmachen und es fortschleudern kann. Damit verschwindet augenblicklich die Erscheinungswelt (denn wir haben gehört, daß der Wille nicht da sein kann ohne „Was", und daß die Vorstellung nicht

da ist, ohne vom Willen gepackt zu sein, weil sie eben gar nichts will, also auch nicht dasein), und sie, die Welt, bleibt verschwunden, bis es dem unbewußten Willen wieder einmal beikommt sich in den mittleren Zustand zu „erheben", in welchem er, nach Taufe des Eduard von Hartmann, „das leere Wollen" heißt. — Mit den Wörtern Inhalt und Form spielt der Zauberer meisterhaft. Bald ist der Wille, bald die Idee Form oder Inhalt, je nach Bedürfniß. Der Wille muß blind realisiren, „was immer die Idee an Inhalt ihm darbietet" (280), darum ist (256) an der Distinktion festzuhalten, „nach welcher das „Was" der Welt untadelig und nur ihr „Daß" ein Nichtseinsollendes ist". Dagegen wird (283) Volkelt abgekanzelt, weil er nicht verstanden hat, „daß das Idealprinzip bei mir (E. v. H.) reines, an und für sich inhaltsleeres Formalprinzip ist". — — — Die Kritik der reinen Vernunft wird 1881 hundert Jahre alt; was läuft 1877 noch alles unter dem Titel Philosophie herum!

Innerhalb der pessimistischen Schule ist Bahnsen der Hartmannschen Weltspekulation auf Erlösung durch Vernichtung als einem Rest von Optimismus mit großer Schärfe und wuchtiger Kraft entgegengetreten. „Soweit unsere Sinne, unser Forschen, Denken und Grübeln reichen", sagt derselbe in der Schrift: Zur Philosophie der Geschichte" (Berlin 1875), „gewahren wir nichts als eitel Jammer in der Welt und keine Aussicht auf Erlösung. Nicht daß wir sind, ist unser Unglück, sondern daß wir sind, die wir sind. Die Welt ist von allen möglichen d. h. überhaupt existenzfähigen die schlechteste. Der Weltprozeß ist ein Kreislauf und mag der Radius des Evo-

lutionscyklus sich zeitlich noch so viel weiter ausdehnen, irgendeinmal muß sich doch die Fülle der Kräfte und die Möglichkeit neuer Combinationen erschöpfen und das in sich zurückgekehrte Spiel a novo et ab ovo von vorn wieder beginnen." Das Sehnen nach Welterlösung durch Weltvernichtung ist an sich hochberechtigt, aber es ist aussichtslos. „Das Grab jeder Weltperiode, die sich in sich selber ausgelebt hat, wird gerade so sicher die Brutstätte eines neuen Kalpa sein, wie jeder nicht einbalsamirte Cadaver das wimmelnde Heim eines Verwesungsgewürmes. Ja, wenn wir das Geheimniß kennten, das in absolut lebenvernichtender und Selbsterzeugung ausschließender Mumification den Leichnam eines αἰών in ewigem Tode festhielte! Aber wir verzweifeln eben daran an ein solches Ende aller Dinge zu gelangen. Der Wille duldet es nun einmal nicht und dieser letzte Heilbalsam aller Schmerzen ist auch in der Apotheke des Weltprozesses nicht feil, trotz aller ihrer vielgestalteten Sublimat- und Destillatgeschirre."

II.

Der Sinn des Seins im Optimismus.

Wie als das wesentliche, characteristische Merkmal der pessimistischen Weltanschauung oder des Pessimismus das anzusehen ist, daß sie eine Entwicklung zum Besseren im und am Leben, eine Entwicklung, die den lebendigen Inhalt des Seins nicht fahren läßt, nicht preisgibt, die sich also als eine fortdauernde Bejahung des Lebens im Weltproceß darstellt, in Abrede stellt, so ist umgekehrt als das characteristische Merkmal der optimistischen Weltanschauung oder des Optimismus eben diese Ueberzeugung von einem Fortschreiten in der innerlichen Weltbewegung zu einem höheren vollkommneren Lebensinhalt anzusehen. Ich schicke dies hier gleich voraus, um die Gegensätze scharf zu präcisiren und von der Bedeutung des Wortes Optimismus im philosophischen Sinn das auszuschließen, was ihm so leicht angehängt wird: die behagliche Zufriedenheit mit dem jeweiligen Stand der Dinge. Nach dieser zwar vulgären, aber leider sehr verbreiteten Auffassung besteht der Optimismus

eigentlich aus einer Mischung von Sanguinismus und Egoismus, die das Leid, namentlich wenn es das Individuum selbst nicht trifft, möglichst auf die leichte Achsel nimmt, vor dem Uebel, wo es angeht, die Augen verschließt und demgemäß die Welt für eine vortreffliche Einrichtung erklärt. Daß hiermit der Kern und das Wesen des Optimismus als Weltanschauung nichts zu schaffen hat, ist nach allem Vorausgegangenen selbstverständlich, möge aber hier zum Ueberfluß noch einmal ausdrücklich in Erinnerung gebracht werden [1]). Ehe ich hier auf den

1) Auch Lange (Geschichte des Materialismus) macht aus dem Philosophen nichts Besseres als solch ein Stimmungsgeschöpf, wenn er (II. Auflage p. 541) folgenden Vergleich macht: „Wenn wir von irgend einem hervorragenden Punkt eine Landschaft betrachten, so ist unser ganzes Wesen darauf gestimmt, ihr Schönheit und Vollkommenheit beizulegen. Wir müssen die mächtige Einheit dieses Bildes erst durch Analyse zerstören, um uns zu erinnern, daß in jenen friedlich am Bergesabhang ruhenden Hütten arme, geplagte Menschen wohnen, hinter jenem verhüllten Fensterlein vielleicht ein Kranker die schrecklichsten Leiden erduldet, daß unter den rauschenden Wipfeln des fernen Waldes Raubvögel ihre zuckende Beute verzehren; daß in den Silberwellen des Flusses tausend kleine Wesen, kaum zum Leben geboren, einen grausamen Tod finden. Für unsern überschauenden Blick sind die dürren Aeste der Bäume, die verkümmerten Saatfelder, die von der Sonne verbrannten Wiesen nur Schattirungen in einem Bilde, welches unser Auge erfreut und unser Herz erhebt. So erscheint die Welt dem optimistischen Philosophen. Er rühmt die Harmonie, welche er selbst in sie hineingetragen hat. Und doch sagt Lange selbst dann an einer andern Stelle: „Nichts wird von dem Forscher so streng verlangt als Verleugnung seiner Grillen und Liebhabereien, Losreißung von den Meinungen der Umgebung und gänz-

Verſuch, den Sinn des Seins in der optimiſtiſchen Auffaſſung zu begründen, eingehe, habe ich, da es mir dabei weſentlich auf die Bedeutung und den Inhalt des Strebens ankommt, einige allgemeine Erörterungen über das Verhältniß des Strebens zur Empfindung vorzunehmen. Ueber den Satz: daß das Grundelement aller ſeeliſchen Funktionen die Empfindung ſei, herrſcht gegenwärtig kaum noch auf irgend einer Seite Zweifel. Beſtritten iſt dagegen und angefochten einerſeits die Ausdehnung des Seelenlebens und die genaue Abſteckung ihrer Grenzen, andererſeits, was damit im engen Zuſammenhange ſteht, die Auffaſſung der Empfindung ſelbſt.

Hier ſteht auf der einen Seite eine engere Auffaſſung, welche Empfindung nur als bewußte gelten läßt, ſie mit Sicherheit daher auch nur von dem Menſchen und den höheren Thieren behaupten zu können glaubt, auf der andern Seite eine weitere, welche den Empfindungsvorgang überall hin verlegt, wo überhaupt nur ein Seiendes beſteht. In dieſer Bedeutung hat auch der ſchon erwähnte Sprachphiloſoph L. Geiger das Verhältniß darzuſtellen verſucht. Er ſchließt ſein ſpekulatives Werk „Ueber den Urſprung der Sprache“ mit folgenden Bemerkungen.

Wenn ein körperlicher Gegenſtand von ſo kleinem Umfange iſt, daß unſere Sinne ihn nicht wahrnehmen, oder

---

liche Hingabe an das Object.“ Letzteres bedingt u. A. doch auch wohl: Stimmungsloſigkeit. Wo bleibt zwiſchen dieſen Ausſprüchen die einheitliche Grundanſchauung?

wenn er überhaupt nicht mit unſern Nerven in Berührung tritt; wenn er ſich nicht ſo bewegt, wie es nöthig iſt, damit unſere Nerven afficirt werden; wenn er nicht in unmittelbarer Nähe greifbar iſt, auch nicht ſo ſchwingt, wie er müßte, um Wärme, Licht, Schall zu erzeugen: ſo wiſſen wir nichts von ihm. Aber darum kann er doch vorhanden ſein, wir können ſogar im Stande ſein, auf ſeine Exiſtenz zu ſchließen. Wir können annehmen, daß die Luft, daß ein unſichtbares Gas aus kleinen, uns unſichtbaren Kügelchen, aus geſtalteten Atomen beſteht.

Wie aber, wenn die Empfindung eines Weſens ſich uns auf dieſelbe Weiſe entzöge? Wir verſtehen den Schmerzensſchrei der Lebendigen; aber nicht Alles, was lebt, iſt deſſelben fähig.

Wir verſtehen auch das Zucken des Fiſches, des Inſectes. Aber wie, wenn weiter hinab, wenn jenſeits der Nervenwelt eine Empfindung vorhanden wäre, die wir nicht mehr verſtehn? Und es muß wohl ſo ſein. Denn ſo wenig wie ein Körper möglich wäre, den wir fühlen, ohne daß er aus Atomen beſtünde, die wir nicht fühlen, und ſo wenig wir eine Bewegung ſehen könnten, wenn ſie nicht von Lichtwellen begleitet wäre, die wir nicht ſehen: ebenſo wenig würde in einem complicirten lebendigen Weſen eine Empfindung zu Stand kommen können, ſo ſtark, daß wir ſie in Folge der Bewegung, durch die ſie ſich äußert, mitempfinden, wenn nicht in den Elementen, in den Atomen etwas Aehnliches, nur weit Schwächeres vor ſich ginge, was ſich uns entzieht. Man bedenke nur, daß wir eben ſo wenig wiſſen können, daß der fallende Stein nichts empfindet, als daß er empfindet: es ſteht uns alſo die Entſcheidung nach der Seite der größeren Wahrſcheinlichkeit, der Erklärlichkeit des Weltganzen, völlig offen.

Das Letzte, was von dem Innern der Dinge, gleichsam von ihrer Seele, von uns erkannt werden kann, ist die Empfindung der Thiere. Für jede elementarere Seelenregung fehlt uns Vorstellung und Name. Aber aufwärts steigend können wir das Denken in Elementarkräfte zerlegen, wie die körperlichen, sinnlich wahrnehmbaren Vorgänge in mechanische, physische, chemische Bewegungen. Die Elementarkräfte der menschlichen Seele, aus denen auch das Denken besteht, sind Empfindungen. Und wenn es uns gestattet ist den Namen Empfindung auch für jenes einfachste, vorausgesetzte Element zu gebrauchen, für das, was im Innersten des fallenden Steines, des angezogenen Sauerstoffatomes vor sich geht, und auch dieses Empfindung zu nennen, so können wir sagen: Die Welt ist Bewegung und Empfindung; Bewegung ist eines jeden Dinges Aeußeres, sein Inneres Empfindung".

Wie geistvoll diese Betrachtungen nun auch sind, wie wenig sich ihnen vielleicht auch schließlich positiv entgegensetzen läßt, so erhellt doch ohne Weiteres, daß auf diesem ohnehin so schwierigen und verwickelten Gebiet die Schwierigkeiten nur um so mehr wachsen, je weniger wir die Worte in der Bedeutung nehmen, in der sie einen greifbaren Inhalt für uns darstellen. Der Ausdruck: „Empfindung", so erweitert, daß er auch auf einen uns unbekannten Vorgang im Innersten des fallenden Steines Anwendung finden kann, ist von seiner sinnlichen Basis, die zunächst den Ausgangspunkt der für uns damit verbundenen Vorstellung bildet, dermaßen losgelöst, daß er uns nicht annähernd Bestimmbares mehr an die Hand giebt. Der Inhalt des Begriffs zerfließt ins Bestimmungs-

loſe. Wenn Geiger meint: in einem complicirten, lebendigen Weſen könne eine Empfindung nicht zu Stande kommen, wenn nicht in den Elementen, in den Atomen etwas Aehnliches, nur weit Schwächeres, was ſich uns entziehe, vor ſich ginge, — ſo kann man ihm ſoweit noch etwa folgen, ohne den weiteren Schluß auf den Vorgang im Innerſten des fallenden Steines bündig zu finden, da wir das innere Verhältniß der organiſchen und anorganiſchen Schöpfung nicht überſehen und zu beſtimmen im Stande ſind.

Meine eigene Anſicht ſteht zwiſchen der engeren und weiteren Auffaſſung etwa in der Mitte. Da das Empfinden unter allen Umſtänden an gewiſſe ſtoffliche Vorgänge im Organismus des Individuums gebunden erſcheint, denen, wenn wir ſie rückwärts nach ihrem Entſtehungspunkt verfolgen, — ſoweit wir dies können ohne die Continuität aufzuheben, — als Allgemeinſtes eine Reizung oder Erregung zu Grunde liegt, ſo läßt ſich dieſe in ſtofflichen Vorgängen ſich darſtellende Empfindungsbahn ungezwungen in 2 Theile abſtecken, von denen eine auf die andere ſich ſtützt, eine in die andere verläuft. Für die erſte gilt als charakteriſtiſches Moment die Reizung und ihre Folgezuſtände in den von der Reizung betroffenen, als Empfindungsleitung dienenden Organtheilen. Der zweite Theil greift über die erſte Entwicklungsreihe hinaus und enthält als charakteriſtiſches Moment jene unbekannte und unerfaßliche Beziehung, die wir mit dem Ausdruck: Bewußtſein zu bezeichnen pflegen.

Das Empfundene wird nun gewußt. Das Individuum tritt als Ich in den Besitz einer gewußten oder bewußten Empfindung. „Ich empfinde" heißt daher allerdings so viel als: „Ich bin mir einer Empfindung bewußt", nur daß das „bewußt", um mich so auszudrücken, dabei in dem Ich steckt und nicht in der Empfindung. Daher also daraus auch nicht zu folgern ist, daß es unlogisch oder unstatthaft sei von einer unbewußten Empfindung zu reden.

Könnte man die bewußte Empfindung ganz scharf abschneiden und herauslösen, so möchte es noch angehn diese für sich zu packen und sie als eine bestimmte, abgeschlossene Größe ganz allein als Empfindung schlechtweg gelten zu lassen. Nun wird aber mit dem Bewußtsein selbst ein so variables Größenverhältniß bezeichnet, daß die Empfindung dadurch durchaus keine scharfe Präcision erlangt. Innerhalb des sogenannten bewußten Zustandes müssen wir eine ganze Scala von Schattirungen als zulässig anerkennen, welche bald dem vollerwachten, hellen Bewußtsein, bald der ersten dämmernden Regung desselben, einem halb bewußten, halb unbewußten Zustand angehören. Es erscheint daher schon aus diesem Grund unthunlich grade an dies schwankende Moment den Empfindungsvorgang festbinden zu wollen.

In dem Bewußtwerden vollendet sich die Empfindung, d. h. der Empfindungsvorgang erlebt eine abschließende stoffliche Veränderung und ergiebt ein Resultat. Wo das Bewußtsein dem Empfindungsvorgang noch fehlt, liegt daher eine unvollendete und eben deshalb unbewußte

Empfindung vor. Das Empfinden, in dieſem Sinn und dieſer Ausdehnung genommen, ſtellt ein Organiſationsverhältniß dar, welches alles Lebendige umfaßt, das beſeelte Lebendige aber nur ſoweit, als daſſelbe eine bewußte reſp. vollendete Empfindung wiederſpiegelt. Hierbei müſſen wir auf das Verhältniß von Luſt und Schmerz zurückgehen. Jede Empfindung — im gewöhnlichen Wortgebrauch genommen, nach meiner Eintheilung müßte es, genau genommen, heißen: jede bewußte oder vollendete Empfindung — ſchlägt bei einer gewiſſen Steigerung in Luſt oder Schmerz um, und dieſe Gefühle drängen bei einem gewiſſen Stärkegrad nach Außen, nach einem ſie manifeſtirenden Ausdruck. Hierüber beſitzt der Menſch, für ſeine Perſon wenigſtens, Selbſtgewißheit, da er die in ihm emporquellenden Aeußerungen von Schmerz und Luſt ſtets nur mit einiger Gewalt zurückdrängen kann. Hieraus gewinnt er ein Recht die Beſeelung da zu verneinen, wo unzweideutige Zeichen von Luſt und Schmerz nicht zu Tage treten und ſie deshalb der Pflanze abzuſprechen, dort aber anzuerkennen, wo ſolche Zeichen vorliegen wie in der Thierwelt. Es iſt zwar wahr, daß bei Weitem nicht alle Thiere Kundgebungen von Luſt und Schmerz von ſich zu geben im Stande ſind, aber jedenfalls kommt ihnen bei der Beurtheilung ihrer Stellung doch der Umſtand zu Gute, daß ſie als Thiere einem größeren Ganzen angehören, von denen wenigſtens einige Arten ſolche Aeußerungen in unzweideutigſter Weiſe zu leiſten im Stande ſind, während bei den Pflanzen

das durchweg nicht der Fall ist[1]). Das Schema, das wir für alles Lebendige gewonnen haben, stellt sich nun also unter dem Bilde einer aufsteigenden Linie des Empfindens dar, an deren unterstem Ende das Pflanzenreich steht mit unbewußten resp. unvollendeten Empfindungsvorgängen, deren Mitte die Pflanzenthiere einnehmen mit erwachendem Seelenleben (d. h. mit einer ersten, sich gestaltenden Empfindungsbeziehung auf ein Ich), die dann im weiteren Verlauf die höheren Thiere umfaßt, wo dies Verhältniß immer nachdrücklichere Betonung erlangt, bis es am letzten Ende in dem Menschen die Stufe eines vollen hellbewußten Empfindungslebens erreicht.

Die Differenz zwischen mir und dem gewöhnlich festgehaltenen und vertretenen Standpunkt ist schließlich nur der, daß von diesem nur das Bewußtwerden gewisser stofflicher Vorgänge Empfinden genannt wird, während ich die stofflichen Vorgänge selbst so bezeichne und hierzu um so mehr ein Recht zu haben glaube, als die Wissenschaft in dem Bewußtwerden selbst das Resultat einer letzten Combination stofflicher Veränderung erblickt. Jedenfalls er-

1) Eine Vorahnung des Schmerzes tritt in der Furcht, in der Beunruhigung zu Tage und hier ist der Unterschied zwischen Thier und Pflanze fast noch augenfälliger. Selbst kleinste Thiere, bei denen sich Symptome von Schmerz und Lust nicht mehr verfolgen lassen oder welche dieselben in keine uns verständliche Formen einzukleiden vermögen, sehen wir noch bei plötzlichen Geräuschen u. dgl. erschreckt zusammenfahren. Hier fehlt auf Seiten der Pflanze jede Analogie.

giebt sich so eine übersichtlichere Auffassung des Grundverhältnisses. Geht man vom Bewußtsein aus, mißt man ausschließlich nach diesem die Empfindung als vorhanden oder nicht, so läßt sich auf die Frage, die auch Geiger aufwirft: empfindet der Stein? eigentlich gar keine Antwort geben. Das heißt, man hat eben so wenig Anhaltepunkte die Frage zu bejahen als sie zu verneinen, da dem Menschen schließlich nur sein eignes Bewußtsein unmittelbar gewiß ist. Dies Ergebniß ist unbefriedigend. Auf meinem Standpunkte ist dagegen die Frage ohne Weiteres zu verneinen, da dem Stein die Reizung, die Irritabilität, abgeht, die von mir als primäres Stadium der Empfindung aufgefaßt wird.

Wenn es sich nun von einer „Beseelung alles Seins", womit meistens der Uebergang zu einer „Weltseele" und damit zur Persönlichkeit genommen wird, handelt, so ergiebt sich schon aus dem Vorhergehenden, daß, warum und in welchem Sinn ich derselben widerspreche, warum mir dieser Ausdruck incorrect und die an ihm Halt fassende Vorstellung unstatthaft erscheint. Beseelung ist mir aus den angegebenen Gründen soviel wie Ich-Bewußtsein (resp. vollendete Empfindung), eine vollendete Thatsache[1]),

1) Allerdings erlebt diese vollendete Thatsache (des Ich-Bewußtseins) in der menschlichen Organisation noch eine höhere Stufe der Vollendung, indem das einfache Ich-Bewußtsein sich zum reflectirten Ich-Bewußtsein ausbaut, resp. der Mensch sich seines Ich-Bewußtseins bewußt wird, das Ich-Bewußtsein gleichsam ein Ich-Bewußtsein in sich abspiegelt. Mensch und Thier bewähren daher nach meiner Auffassung in Lust und Schmerz eine vollendete

gegenüber der erſt ſich vollendenden, dem Bewußtwerden oder der Bewußtſeinserwachung. Letztere eigne ich dem Lebensprozeß zu. Ich ſpreche daher von einem Leben, einem Belebtſein, von einer Belebung alles kosmiſchen Daſeins, (ſobald man daſſelbe als Ganzes faßt), aber nicht von einer Beſeelung deſſelben. Nach mir fällt dem Bewußtſein allerdings nur eine Ausnahmeſtellung, eine begrenzte Rolle in der Welt zu, dem Bewußtwerden aber die allgemeinſte. Die mangelhafte oder vielmehr gänzlich unterlaſſene Scheidung von Bewußtſein, wofür man am beſten Ich-Bewußtſein ſagte, und Bewußtwerden, von Beſeelung (Seele) und Belebung, von vollendeter (reſp. bewußter) und unvollendeter (reſp. unbewußter) Empfindung halte ich eben deßhalb für ſo mißlich und verwirrend, weil man ſich damit auf eine ſchiefe Ebene begiebt, auf welcher man dann bei einer Pflanzenſeele, einem wenigſtens möglichen Empfinden des Steins, des Atoms, einer Atomenſeele, einem Bewußtſein des Alls (das Fechner'ſche „übergreifende Bewußtſein" des perſönlich gewordenen Weltgeiſtes) anlangt, wenn man es nicht vorzieht bei einer ziemlich rathloſen Verneinung zu verharren — ziemlich rathlos, denn eigentlich drängt die Conſequenz in die erſte Richtung. Dies hat im Grunde auch Virchow

---

Empfindung, reſp. ein einfaches Ich-Bewußtſein, gleichbedeutend mit Beſeelung, der Menſch daneben und ausſchließlich aber noch ein reflectirtes Ich-Bewußtſein, vermittelſt deſſen er ſich auf ſich ſelbſt beſinnt, und damit die Grundlage der Sprache und aller höheren Seelenthätigkeit erwirbt.

ziemlich unverblümt anerkannt als er vor einigen Jahren auf der Münchener Naturforscherversammlung sagte: „Wenn Jemand durchaus das geistige Geschehen im Zusammenhang mit den Vorgängen der übrigen Welt bringen will, so kommt er nothwendig dahin, daß er zuerst die psychischen Erscheinungen, wie sie sich bei dem Menschen und den höchst organisirten Wirbelthieren finden, auf die niederen und immer niedrigeren Thiere überträgt; sodann bekommt auch die Pflanze ihre Seele; weiterhin empfindet und denkt die Zelle, und endlich finden sich die Uebergänge bis zu den chemischen Atomen, die einander hassen oder lieben, die sich suchen oder auseinanderfliehen. Das ist Alles sehr schön und vortrefflich und mag schließlich auch wahr sein. Es kann sein. Aber haben wir denn wirklich das Bedürfniß, liegt irgend ein positives, wissenschaftliches Bedürfniß vor, das Gebiet der geistigen Vorgänge über den Kreis derjenigen Körper hinaus auszudehnen, in und an denen wir sie sich wirklich darstellen sehen? Ich habe nichts dagegen, daß Kohlenstoffatome auch Geist haben, oder daß sie Geist in der Verbindung mit der Plastidul-Genossenschaft bekommen, allein ich weiß nicht, an was ich das erkennen soll. Es ist ein bloßes Spiel mit Worten. Wenn ich Anziehung und Abstoßung für geistige Erscheinungen, für psychische Phänomene erkläre, dann werfe ich einfach die Psyche zum Fenster hinaus, dann hört die Psyche auf Psyche zu sein." — Der letzte entscheidende Punkt: was sollen und können wir unter Psyche, unter Beseelung verstehen, ist

hier wieder offen gelassen und insofern schwebt die Behauptung: man werfe auf diese Weise die Psyche zum Fenster hinaus, ziemlich in der Luft. Man kommt aber eben nur zum Schluß und gewinnt einen logischen Halt, wenn man Beseelung für identisch mit vollendeter Empfindung resp. einfachem Ich-Bewußtsein erklärt, wozu man nach dem Vorausgeschickten guten Grund hat. Die mangelnde Unterscheidung in diesem Punkt trennt mich auch von der nachfolgenden Auseinandersetzung Lotze's, mit deren philosophischem Kern ich sonst insofern vollständig übereinstimme, als Lotze ebenfalls das bloße qualitätslose Sein für etwas Leeres erklärt. Er sagt:

„Ich weiß nicht, welchen Begriff ich mit dem Zutrauen, eben etwas Wirkliches damit zu bezeichnen mit dem Namen und der Behauptung eines Seins oder eines Seienden verbinden könnte, von dem immer nur wiederholt würde, es sei eben, ohne daß uns Verhältnisse, Beziehungen oder Zustände namhaft gemacht würden, in welchen zu stehen eben dieses Sein ausmacht; ebensowenig weiß ich ferner einen Begriff, der dasselbe Zutrauen zu seiner reellen Bedeutung verdient, mit der viel mißbrauchten Bezeichnung eines Zustandes zu verbinden, wenn jenes Leiden und Wirken, worin wir ihn zu sehen glaubten, nicht in dem eigentlichen Sinne genommen wird, der uns allein diese Ausdrücke verständlich macht. Leiden kann nur das, was sein Leiden fühlt; damit der sogenannte Zustand eines Dinges in Wahrheit eben sein Zustand sei, reicht es nicht hin, daß wir, in unserem Urtheil, ihn als Prädicat von jenem als dem Subjecte aussagen, sondern erst dann, wenn Es selbst ihn als seinen Zustand fühlt, ist es ein solches Es oder Selbst das uns berechtigt, es an sich als Subject dieses Prädicats zu fassen u. s. w.

Der Empfindungsvorgang, ob enger oder weiter gefaßt, bildet aber jedenfalls eine Grundthatsache, ja die Grundthatsache des seelischen Lebens niederer und höherer Art. Ihr kommt die grundlegende Bedeutung zu, daß sie das sine qua non aller geistigen Entwicklung ist. Ihr ist in dieser Hinsicht nur noch Eins von gleicher Bedeutsamkeit und Tragweite ebenbürtig an die Seite zu stellen: das ist das Streben.

Das Streben möchte ich die umgekehrte Empfindung, die andere Seite derselben nennen. Das Streben ist gewissermaßen eine Antwort auf die Empfindung, d. h. sie wird durch dieselbe hervorgerufen, aber es ist eine Antwort, welche dem hervorrufenden Reiz jedesmal genau entspricht, ihn also so zu sagen, wiederholt. Jeder vollendete Empfindungsvorgang ruft ein Streben hervor, welches demselben entspricht, und jedes Streben hat also denselben Inhalt wie die Empfindung, nur in einer anderen Form des Ausdrucks.

Die Empfindung läßt sich als ein Passivum, das Streben als ein Activum bezeichnen. Dabei trägt das Streben einen einheitlicheren Charakter, das Empfinden steht der Peripherie näher, welche in unabsehbarer Ausdehnung alle Eindrücke vermittelt, das Streben dem sammelnden Mittelpunkt des Bewußtseins. Im Streben nähern wir uns dem Wollen. Deshalb ist es gerade für die Frage, die uns hier beschäftigen soll, nach dem Sinn des Seins, für die Frage: wo will das hinaus? von so einschneidender Bedeutung, von größerer Bedeu-

tung als das Empfinden selbst, obgleich es nur gewissermaßen dessen Echo bildet.

Es geht schon aus dem Gesagten hervor, daß ich das Streben nicht im Schopenhauer'schen Sinne, so erweitere und aus der Bewußtseinsnähe rücke, daß es sich mit dem uns unbekannten X in der Natur, welches wir „Kraft" zu benennen pflegen, völlig deckt. Als das Bedenklichste bei allen derartigen metaphysischen Constructionen, wie sie Schopenhauer und Andere unternommen, erscheint mir noch weniger die zu Grunde liegende allgemeine Tendenz derselben, für die man sich vielleicht nicht ohne alle Berechtigung auf den Ausspruch Kant's stützen kann: „Es ist augenscheinlich, daß die allererstenQuellen von den Wirkungen der Natur durchaus ein Vorwurf für die Metaphysik sein müssen" als die so leicht zur Anwendung kommende Methode, gewisse Grundbegriffe in einen veränderten Sinn zu nehmen. Dadurch entsteht häufig scheinbar eine Erweiterung und Bereicherung, im Grunde aber eine oft kaum wieder gut zu machende Unsicherheit und Verwirrung. Als Schopenhauer „die Identität des Wesens jeder irgend strebenden Kraft in der Natur mit dem Willen" behauptete, war der Hauptcoup, dessen er sich anscheinend berühmen durfte, der, daß er „ein Unbekanntes auf ein unendlich Bekannteres, ja in der That auf das Einzige, uns wirklich unmittelbar und ganz und gar Bekannte zurückgeführt" hatte. (Welt als Wille und Vorstellung I §. 22.)

Hiermit ist aber viel Verwirrung gestiftet worden. Die

empirischen Bestätigungen des Vordersatzes, die Schopenhauer in seinem „Wille in der Natur" niederlegte, waren nothwendigerweise schwach, da eine so problematische Spekulation wie die über das Weltwesen der Kraft sich einer fruchtbringenden empirischen Behandlung überhaupt entzieht. Aber man übersah diese Schwäche und freute sich an dem auf dieser Grundlage errichteten interessanten Bau. In der Metaphysik gilt ja so oft das: **stat pro ratione voluntas.**

Das Streben, so weit es eine uns einigermaßen bekannte Größe darstellt — und nur mit dieser wollen wir, um den Faden nicht zu verlieren, es hier zu thun haben — bedingt unzweifelhaft eine gewisse Bewußtseinsnähe. Es ist gewissermaßen eine durch das Medium des Bewußtseins gebrochene, intellectuell reflectirte, geistig verdaute Empfindung. Als Grundlage für die Seelenvorgänge, denen es in directem Zusammenhang näher steht, wie die nur den Anreiz gewährende Empfindung, hat es einen allumfassenden Charakter, denn alle höheren Seelenthätigkeiten, der actus purus des Denkens, das Erkennen, die Vernunft, gehören dem Streben an, sind nicht ohne Streben. In dieser umfassenden Bedeutung genommen, stellt das Streben sich als ein Aequivalent für die in der Naturwissenschaft beliebte Formel der bewegten Materie dar. Wie sich dem Naturforscher bei seinen Untersuchungen im letzten Grunde nichts enthüllt, als „bewegte Materie", so dem Seelenforscher nichts als Streben. Die grundlegende Bedeutung, die dem Empfinden

zukommt, ist aber aus allen diesen Gründen auch dem Streben zuzuerkennen.

Ich wende mich nach diesen allgemeinen Bemerkungen über die Natur des Strebens und Empfindens, und das Verhältniß beider zu einander nun zu einer näheren Bestimmung des Ausdrucks: *Sinn*, als Gegensatz von Unsinn, Unvernunft, nicht als bloße *Bedeutung*, wie es auch gebraucht wird. Ehe wir es unternehmen können von einem „*Sinn* des Weltprozesses" zu reden, wird es unumgänglich sein, daß wir uns diejenige Bedeutung genau ansehen, die der Mensch in näherliegenden Fällen mit „Sinn" verbindet. Wir müssen auf die Quellen zurückgehen, aus denen er das, was er damit ausdrücken will, ableitet.

Sinn, Unsinn, sinnlos, vernünftig, unvernünftig, — lauter sehr leicht und meistens mit sicherer Unbefangenheit gehandhabte Ausdrücke und doch erfordert es viel Ueberlegung, wenn wir uns über ihre Bedeutung und Berechtigung Rechenschaft geben wollen. Bei Sinn handelt es sich zunächst um Etwas, was sein *kann*, bei seinem Gegensatz, dem Unsinn, um Etwas, was *nicht* sein kann, oder: bei Sinn liegt immer ein Verhältniß oder eine Beziehung vor, dessen *reale* oder *mögliche* Existenz der Mensch einsieht, das sich daher seinem Verständniß anpaßt, während Unsinn ein Verhältniß bezeichnet, dessen nothwendige Nicht-Existenz der Mensch einzusehen glaubt. Darüber hinausgehend bezeichnet Sinn aber in

ſeiner eigentlichen prägnanten Bedeutung für den Menſchen ein Verhältniß, reſp. eine Beziehung von ſolcher Beſchaffenheit, wie er es ſelbſt einrichten würde, wie es alſo ſeiner (des Menſchen) ganzen Natur entſpricht. Hier geht das: „es kann ſein“ des Sinns in ein: „es muß ſein“ über. In dieſem prägnanten, aber doch nur erweiterten Sinn iſt es gemeint, wenn der Menſch von etwas, was ihm ganz und gar widerſtrebt, wozu ihm in ſeiner Natur alle moraliſchen Vorausſetzungen fehlen, was er alſo ganz anders einrichten würde, ungläubig ſagt: „das kann ja gar nicht ſein“. Er bezweifelt oder verneint die Seinsmöglichkeit, aber auf Grund ſeiner moraliſchen, d. h. ſeiner geſammten Natur, nicht mehr blos auf Grund einer Denkunmöglichkeit oder weil es im Widerſpruch mit der Sinnesgewißheit ſteht, alſo nicht auf Grund einer ſo zu ſagen theoretiſchen Unmöglichkeit. Hier ſieht man aber, wie der Menſch auch in dieſer erweiterten Bedeutung den Unſinn als eine Seinsunmöglichkeit erfaßt.

In der erſten Bedeutung liegt das Gewicht darauf, daß das als Sinn bezeichnete Verhältniß von den das Begreifen im Menſchen vermittelnden Factoren keinen unbedingten Widerſpruch erfährt oder, daß es zu denſelben in keinem abſoluten Gegenſatz ſteht. Einen keines Beweiſes weiter bedürftigen Unſinn erblickt der Menſch daher da, wo etwas in Widerſpruch ſteht mit den Denkoperationen, mittelſt deren er das Verſtehen ausübt. Ein Widerſpruch gegen die Normen des Denkens, gegen

die Denkgesetze, wird daher von ihm schlechtweg als Unsinn, als Etwas, von dessen nothwendiger Nicht-Existenz er sich überzeugt halten darf, angesehen. Desgleichen bezeichnet der Mensch als Unsinn, wo eine Leugnung der unmittelbaren Sinnesgewißheit vorliegt. Das scheint zwar nicht der Fall zu sein, da gerade hierin eine Hauptdifferenz der philosophischen Anschauung von der Auffassung des gemeinen Bewußtseins gesetzt wird. In der That handelt es sich bei diesen Differenzen aber immer nur um einen Streit über den Bereich der unmittelbaren Sinnesgewißheit, während diese selbst nie angezweifelt resp. die Anzweiflung als Unsinn aufgefaßt wird. Es kann also z. B. Streit darüber sein, wie weit ich eine anscheinende Sinnesgewißheit und ihre Aussage als solche zulassen soll, aber das Prinzip dieser letzteren selbst kann nicht in Zweifel gezogen werden, ohne Unsinn zu ergeben. Erlebe ich eine Affection meines Seins, die Schmerz ergiebt, so ist dies eine letzte Sinnesgewißheit, über die sich nicht mehr disputiren läßt, und nur in Gemäßheit dieser letzten Sinnesgewißheiten kann der Mensch überhaupt etwas verstehen. Das ihnen Widersprechende bezeichnet daher ein Verhältniß, dessen nothwendige Nicht-Existenz der Mensch einsehen kann, bezeichnet den Unsinn.

In der kausalen Natur des Menschen wird es am meisten ersichtlich, wie die theoretische Beziehung auf diesem Gebiet sich mit der praktischen verbindet. Ein zweckwidriges Verhalten erklärt der Mensch für Unsinn, indem er sich dabei auf den Satz stützt: „wer den Zweck

will, muß auch die Mittel wollen.“ Aber dieſer Satz iſt ſelbſt nichts anderes als die practiſch angewandte Denkunmöglichkeit, innerhalb des Complexes der Erſcheinungswelt eine unverurſachte Wirkung zu denken. Wie dies dem Menſchen wegen ſeiner Denkunmöglichkeit auch als Seinsunmöglichkeit d. h. als Unſinn erſcheint, ſo auch das zweckwidrige Verhalten, welches practiſch angewandt dieſelbe Verneinung des Sinns in ſich ſchließt. Aber nicht allein das zweckwidrige Verhalten erſcheint dem Menſchen unſinnig, wobei nur ein intellectuelles reſp. theoretiſches Verhältniß zu Grunde liegt, ſondern auch das, daß er ſich widrige d. i. verkehrte Zwecke ſetzt. Mit der Zwecksetzung berühren wir aber wieder die moraliſche d. h. praktiſche Seite der menſchlichen Natur und hier werden wir nun auf das Streben und Wollen des Menſchen als Maßſtab des Sinns nothwendig zurückgewieſen.

So viel ſteht feſt: was wir wollen und erſtreben, erſcheint uns in dem Augenblick, wo wir es wollen und erſtreben, niemals unſinnig. Unſinnig kann es nur dem Dritten erſcheinen, der etwas Anderes will. Dieſer Dritte braucht nicht eine andere Perſon vorzuſtellen, wir ſelbſt können es ſein, heute, morgen, in der nächſten Stunde, in der nächſten Minute, je nachdem unſere Auffaſſung und unſer Sinn ſich ändert, was bei beſonderen Veranlaſſungen ja oft urplötzlich erfolgen kann. Nur im Wollen ſelbſt kann uns das Ziel deſſelben niemals unſinnig erſcheinen. Eine nur ſchein-

bare Ausnahme bildet es, wenn Jemand, deſſen Wollen von leidenſchaftlicher Aufwallung gepackt iſt und dem das, was er vorhat, von Anderen als unſinnig vorgerückt wird, dieſen etwa erwiedert: „Ja, ich weiß es, ich bin unſinnig.“ Denn hier wird nur eine formale Einräumung gemacht, es wird nur zugegeben, daß unter gewöhnlichen Verhältniſſen dieſe Bezeichnung anwendbar ſein würde und hinzugedacht oder hinzugefügt iſt der Beiſatz: „aber hättet ihr erlebt, was ich erlebt habe, ſo würdet ihr mich nicht unſinnig nennen.“ Was unter den Durchſchnitts-Verhältniſſen des wollenden Subjects als Unſinn gelten muß z. B. eine Beiſeiteſetzung aller Klugheitsregeln erſcheint dem Wollenden hier als Sinn. Es giebt keinen ſinnloſen Willen in dem Sinn, daß er von dem Wollenden ſelbſt als ſinnlos angeſchaut werden könnte. Der Vollzug einer ſolchen Operation würde vielmehr ergeben, daß der Wollende den Verſtand darüber verlöre, damit aber auch die Fähigkeit einbüßte, den Willen, der ihm übrig bliebe, als ſinnlos anzuſchauen. Was ich will, hat für mich, der ich will, immer Sinn. Es kann nicht im Widerſpruch mit meinen Denkgeſetzen ſtehen, nicht undenkbar ſein. ſonſt würde ich mein Wollen nicht darauf richten. Als Object meines Wollens iſt es ferner ſo beſchaffen, wie ich es anordnen will. Das Ziel meines Wollens ſpricht alſo den Sinn meines Seins aus. Freilich iſt damit nur der Sinn des ſubjectiven Seins umſchrieben. Was ich will, was mir, weil ich es will und inſofern ich es will, als Sinn erſcheint, dem wider-

ſpricht vielleicht und ſehr häufig mein Nachbar, der es für unſinnig erklärt.

Wie retten wir uns aus dieſem Dilemma? Wie vernichten wir den Widerſpruch, den wir als unberechtigt, als ſinnlos nicht nachweiſen können, weil wir eben den Sinn aus dem Wollen ableiten? Nur dann vernichten wir ihn, wenn wir das in's Auge faſſen, was Alle wollen. Was Alle wollen, dem widerſpricht Niemand. Es wird von keiner Seite aus Unſinn genannt. In ihm liegt eben deshalb der Sinn des Seins in der einzigen widerſpruchsloſen und denkbaren Bedeutung, die der Menſch mit dieſem Wort überhaupt verbinden kann und verbinden will. Die Vernunft als vollziehendes Organ und Vollzug des Vernehmens und Erkennens im weiteſten Sinne kann der Menſch ablegen, und er legt ſie wirklich ab, ſobald er verrückt wird. Aber nicht ablegen kann er den Willen in ſeiner Grundſubſtanz und Grundrichtung, die unveränderlich bleibt.

Welches iſt aber dieſe? Jung und Alt, Krank und Geſund, Niedrig und Edel, Klug oder Beſchränkt, Feurig oder Träge, die verſchiedenſten Temperamente, die verſchiedenſten Begabungen — ſie alle bindet eine Grundtendenz des Strebens und Wollens, die ſich darin ausſpricht, daß von Jedem eine Verſchlechterung ſeines Zuſtandes immer und zu allen Zeiten abgewieſen, eine Beſſerung deſſelben dagegen immer willkommen geheißen und begehrt wird. Alle ſcheinbaren Ausnahmen von dieſer Grundregel ſind eben nur ſcheinbare. So die ſchein-

bare Ausnahme der Muthlosigkeit und Müdigkeit, bei der es aussieht, als ob dem Menschen nichts mehr begehrens- und erstrebenswerth erscheine. In Wirklichkeit scheut er in solchem Fall nur den ihm peinlichen Kräfteaufwand, während ihm der Fortschritt zum Besseren, gestalte sich derselbe in seiner Auffassung wie er wolle, sobald er an die Möglichkeit desselben glaubt, immer erwünscht erscheint. Ja selbst die Lähmung des Strebens durch den Unglauben, daß für das Individuum überhaupt noch etwas möglich und erreichbar sei, hat keine universale Bedeutung. An der Grenze eines unmittelbar auf sich selbst gerichteten Strebens angelangt, mit dem im Tode erlöschenden Willen bethätigt der Mensch, sei es in Liebe, sei es in Haß, sei es für das Wohl, sei es für das Wehe anderer Personen, daß er gleichwohl in derselben Richtung weiter strebt, die immer wieder die eigene Verbesserung unabänderlich verfolgt. Bleibt ihm nichts weiter, so bleibt ihm doch noch der Wunsch, wenn auch vielleicht nur ein ohnmächtiger, für oder gegen Andere und damit die Beurkundung, daß er gegen die eigene Verbesserung nicht gleichgültig ist, denn der erfüllte Wunsch ist ja immer wieder eine Verbesserung gegen das Behaftetsein mit einem unerfüllten Wunsch.

Ich sage hier ausdrücklich: Verbesserung statt Besserung, um den etwa auftauchenden Irrthum auszuschließen, daß ich schon in der Grundtendenz alles Strebens einen directen Fortschritt zu einem höheren sittlichen Inhalt fixiren wolle. Was ich fixiren will, ist nur, daß die

Richtung alles Strebens im Menſchen ſich überhaupt auf Fortſchritt, auf Herbeiführung eines dem Menſchen als Verbeſſerung erſcheinenden Zuſtandes richtet. Das Wort „Zuſtand“ iſt hier allerdings nur ein Nothbehelf und muß nicht in einer eingeſchränkten, ſondern in der allerumfaſſendſten Bedeutung genommen werden. Es bedeutet eben das ganze Bereich, den ganzen Umfang deſſen, was der Menſch als ſich zugehörig erfaſſen kann und hat in dieſem Sinn einen Umfang, der weit über das perſönliche Ich, und deſſen unmittelbares Wohlbefinden, über Familie und Angehörige, über Haus und Hof und jegliches Eigenthum hinausgreifend, ſich auf die Umgebung im weiteſten Sinne, auf das Ganze der Menſchheit und ihre Lage, kurz auf Alles, *worin der Menſch die Zuſtandsbedingungen ſeines eignen Daſeins gelegen fühlt*, erſtreben kann. Jede Verbeſſerung dieſer Zuſtandsbedingungen iſt ja eine Verbeſſerung ſeines Zuſtandes ſelbſt und ob der Zufriedenſte oder Begehrlichſte, der Theilnehmendſte oder Ichſüchtigſte, der Reichſte oder Aermſte, nie iſt der Menſch *ſo* reich oder *ſo* arm, daß nicht eine Verbeſſerung dieſer Zuſtandsbedingungen möglich wäre und ihm erwünſcht erſcheinen müſſe. Es gibt nur Eins, worin kein Fortſchritt zum Beſſeren möglich iſt — das *Nichtſein*. Aber der Menſch *erſtrebt* nie das Nichtſein, außer in dem einzigen Fall, wo er nur dadurch einer ſchwerſten Lebenscalamität entgehen und ſich in dieſem Sinne alſo abermals verbeſſern kann, ſonſt immer *unterliegt* er ihm nur.

So unfehlbar wie das Waſſer bergab fließt, ſo unfehlbar geht alſo die Richtung alles Strebens immer einem vermeinten und geglaubten beſſeren Zuſtand entgegen. Freilich habe ich ſchon vorher zugegeben, daß dadurch einſtweilen nur die Richtung des Strebens auf *Verbeſſerung* fixirt iſt. Wie ſtellt ſich nun das Verhältniß dieſer Tendenz zu einem höheren ſittlichen Inhalt beim Menſchen dar? Es liegt in dem Streben nach Verbeſſerung an ſich allerdings ſchon ein Moment, welches die Uebereinſtimmung herſtellen ſollte, nämlich inſofern kein Zweifel darüber beſteht und beſtehen kann, daß wer beſſer iſt — um es kurz auszudrücken — auch *beſſer dran iſt*, ſich beſſer befindet. Dies bezieht ſich natürlich nicht auf äußeres Ungemach, dem der Gerechte und Gute, indem er dem Zufall unterliegt, ſo gut ausgeſetzt iſt wie der Ungerechte und der Gerechte häufig noch mehr, weil ſeine Grundſätze und Denkweiſe ihm unter Umſtänden die Abwehr erſchweren können, aber es iſt in dem Sinn gemeint, daß *Wohlwollen, Gutheit, Herzensgüte* nicht allein nach *Außen* ſtrömt, ſondern gleichzeitig eine Quelle *inneren Wohlſeins* iſt. Beide Beziehungen ſtehen mit und durch einander. Die Sonne der Herzensgüte, die Anderen leuchtet und ſie wärmt, kann dies nur, indem ſie gleichzeitig das eigene Innere erwärmt. Kann ſie, für ſich betrachtet, auch nicht ſchon eine höchſte erreichbare Befriedigung verbürgen, weil dazu noch andere Bedingungen gehören, die hier nicht weiter zu erörtern ſind, ſo kann und wird ſie doch *unter*

Voraussetzung dieser[1]) je nach ihrer eigenen Intensivität auch das eigene Wohlsein intensiver gestalten.

Aber ist nicht auch die Schadenfreude „eine Quelle inneren Wohlseins“ und zwar eine sehr reichlich sprudelnde und äußerst verbreitete? Begegnen wir ihr nicht auf Schritt und Tritt? Ist sie nicht, wenn wir uns nicht verblenden wollen, dem wahren Wohlwollen gegenüber viel eher als Regel denn als Ausnahme zu bezeichnen? In wiefern kann also dem Wohlwollen als Quelle des Wohlseins eine aparte oder überlegene Stellung angewiesen werden?

Die Schadenfreude scheint, obenhin betrachtet, in der That einen Gegenbeweis zu erbringen, dem nicht leicht beizukommen ist. Daß man ihr in moralisirender Weise ein „eigentliches“, wahres Wohlgefühl streitig macht, ver-

---

1) Hierher gehört z. B. die Beziehung des Mitleids als Ausfluß des Wohlwollens. Eine wohlwollende Natur nimmt sich das Leid Anderer mehr zu Herzen, als eine minder wohlwollende, gleichgültigere, ist also anscheinend schon deßhalb in Bezug auf Wohlsein ungünstiger als diese gestellt. Aber diese Beschränkung ist doch nur dann zutreffend, wenn dem Wohlwollenden die Mittel Abhülfe zu bringen, überall versagen, wenn er durch eine allgemeine Kraftlosigkeit im weiteren Sinn verhindert ist, seinem Herzenstrieb Genüge zu leisten. Kann er aber helfen, wenn auch nicht Allen, so doch Vielen nach dem Vermögen einer kräftigen und gesegneten Natur, so erwächst ihm hieraus wieder eine Freudenernte. Die Beschränkung wurzelt also in einer Nebenbeziehung, nicht in dem Wohlwollen selbst und hebt die für dieses geltende allgemeine Gesetz nicht auf.

ſchlägt nichts, ſo lange die Praxis in zahlreichen Fällen das Gegentheil zu erweiſen ſcheint. Man fällt durch dieſe Art der Beweisführung lediglich dem Subjectivismus anheim, an dem derartige Moralbeweiſe immer kranken.

Allein das Gefühl der Schadenfreude muß doch zunächſt auf ſeinen Charakter angeſehen und in dieſer Hinſicht beleuchtet werden, wenn man eine Bilanz ziehen will. Es iſt ein *Miſchgefühl*, das mehr enthält, als der bloße Name beſagt, und ich für mein Theil möchte behaupten, daß es ein wirklich ſchadenfrohes Weſen, eine Schadenfreude, die rein am Schaden als ſolchen, an der Schädigung Anderer — und nicht etwa an den mit derſelben verknüpften *Nebenbeziehungen* — ihre Freude hat, *überhaupt gar nicht gibt*. Wenn uns der ſchadenfrohe Menſch, der es im Weſen iſt, verächtlich erſcheint, ſo iſt es ja, weil uns der Schade dabei das *Leiden* des Individuums bedeutet, weil wir ihn (den Schaden) alſo als Leidensquelle ins Auge faſſen. In der Exiſtenz der Schadenfreude wird alſo die Möglichkeit, ja vielmehr die Thatſächlichkeit einer durch das Leiden Anderer vermittelten und ausſchließlich auf dieſes bezogenen Freude behauptet. Und dieſe eben beſtreite ich.

Dieſer Punkt iſt wichtig genug, um ihm eine Unterſuchung zuzuwenden. Verſuchen wir daher die ſogenannte Schadenfreude näher ins Auge zu faſſen und feſtzuſtellen, welcher Art dieſe Nebenbeziehungen ſind und ob eben ſie nicht etwa die alleinige Urſache des mit der Schädigung Anderer verknüpften Freudegefühls ſind. Gelingt es

dieſen Nachweis zu führen, ſo iſt damit eine ſehr weſentliche Beziehung berichtigt. Denn im Grunde liegt ſchon in dem Begriff und der Bezeichnung: „Schadenfreude“ eine Blasphemie gegen das tiefe Dichterwort: „Freude, ſchöner Götterfunken, Tochter aus Elyſium.“ Eine Tochter aus Elyſium und gleichzeitig ſollte ſie dem inferno entſtammen, ein Götterfunke und gleichzeitig eine qualmende Pechfackel ſein können? Und das Menſchenherz ſollte ihrer in beiderlei Geſtalt froh zu werden im Stande ſein? Welche Widerſprüche! Welches Wirrſal!

Was dieſer Unterſuchung zum Ausgangspunkt zu dienen hat, iſt, daß wir nicht von eigentlicher Schadenfreude, wenigſtens als Charakterzug ſprechen, wenn Jemand zuerſt von einem anderen geſchädigt (gekränkt, beleidigt u. ſ. w.) worden iſt und nun als Repreſſalie den Schaden ſeines Schädigers wünſcht oder ſich aus Anlaß deſſelben freut. Denn es fällt hierbei ins Gewicht, daß es ſich in ſolchem Fall vor Allem um eine Reaction des geſtörten Gleichgewichts handelt, um eine Wiederherſtellung des Individuums vor ſich ſelbſt und vor Anderen, um eine unwillkürliche Stoßwirkung, die den empfangenen Anſtoß nur fortpflanzt und dabei auf den Ausgangspunkt, auf den Urheber der erlittenen Schädigung zurücklenkt. Daß ſolche Gegenwirkung bei leidenſchaftlichen Naturen ſich im heftigſten Maße, vielleicht außer allem Verhältniß (wie es wenigſtens ruhigeren Naturen vorkommt) zu der urſprünglichen Urſache vollziehen kann, ändert nichts an der Sachlage. Auch der Rach-

süchtigste wird nach diesem Maaß zu messen sein. Maria Stuart ruft, nachdem sie die Elisabeth tödtlich beleidigt und verwundet, triumphirend aus:

Sie geht in Wuth. Sie trägt den Tod im Herzen,
O, wie mir wohl ist, Hanna! Endlich, endlich
Nach Jahren der Erniedrigung, der Leiden,
Ein Augenblick der Rache, des Triumphs.
Wie Bergeslasten fällt's von meinem Herzen,
Das Messer stieß ich in der Feindin Brust.

Der Hochgenuß an dem Leiden des Anderen ist hier auf's schärfste und nachdrücklichste hervorgehoben. Trotzdem liegt aus dem oben entwickelten Grund keine Schadenfreude des Naturells vor. Maria haßt nur ihre Peinigerin. Sie agirt nicht, sie reagirt.

Aber Haß kann auch ohne Reaction bestehen. Wenn der Schlimme den Guten haßt und zwar aus vollem Herzen, ohne daß dieser ihm etwas zu Leide gethan, ohne daß er ihn geschädigt, wenn er ihn haßt nur als seinen Gegensatz, nur „weil ihm der Kerl zuwider ist", so kann von einer vorher erlittenen Kränkung, die erwiedert wird, nicht wohl die Rede sein. Aber Haß und Freude stehen überhaupt in einem contradictatorischen Gegensatz, in einem Gegensatz absolut ausschließender Art, was leicht ersichtlich ist, wenn man berücksichtigt, daß Haß den Zorn des Ingrimms bedingt, Freude aber nicht bestehen kann, wo Zorn besteht. Eins vernichtet das Andere und versperrt ihm den Weg. Sagt Einer vom Anderen: wie ich den X. hasse!, so sagt er gleichzeitig: wie ich über ihn ergrimmt bin! Sollte

nun Freude irgend welcher Art in die Seele eintreten können, so müßte der Ingrimm erst verschwunden d. h. vernichtet sein. Der Gegensatz, das Wegsperren ist hier dynamisch, nicht etwa mechanisch so aufzufassen, daß der Ingrimm des Zornes der Freude etwas Platz einräumen und daneben doch noch sein Hausrecht behaupten könnte[1]). Was als die Schadenfreude in solchem Fall gilt, ist also in Wahrheit nur eine Minderung des Grimmes, den der Schlimme über den Guten empfindet, eine Minderung, die ihm Erleichterung verschafft und sich sogar in Frohlocken äußern kann, ohne daß gleichwohl der Charakter des freudlosen Zustandes geändert wäre. Denn nicht die Verminderung des Grimms, nur sein

1) Zu dieser psychologischen Entgegensetzung von Ingrimm und Freude, so daß ein dynamischer Gegensatz des einen zum anderen behauptet wird, bildet ein physiologisches Seitenstück die von Professor G. Jäger, dem „Entdecker der Seele", behauptete Thatsache, „daß bei antagonistischen Affecten antagonistisch sich verhaltende Duftstoffe" zu Grunde liegen. (Vgl. dessen: Entdeckung der Seele. Zweite Auflage. Leipzig 1880 — nebenbei bemerkt eine, wie mir scheint, wenig glücklich gewählte Bezeichnung für eine Reihe von Beobachtungen und Schlüssen, die gleichwohl höchst beziehungsreich und bedeutsam erscheinen.) Das Frohlocken des Ingrimms, die ingrimmige Freude verhält sich trotz der Aehnlichkeit in der Form im Wesen nur etwa so zur eigentlichen Freude wie der sogenannte „Angstschweiß" sich zum eigentlichen Schweiß verhält. Der physiologische Befund ist hier ein wesentlicher abweichender — im Angstschweiß findet eine Contraction der Capillaren statt, wovon bei der normalen Schweißbildung gerade das Gegentheil der Fall ist — wie dort der psychologische und ethische. Nur daß dieser viel schwerer nachweisbar zu machen ist.

Verſchwinden würde der Freude Raum geben. Der Grimm beſteht aber, ſo lange der Haß, ſein veranlaſſendes Motiv, beſteht und dauert, mit einem Wort ſo lange das ganze Verhältniß beſteht.

Wenn wir die gewöhnlich ſo genannten ſchadenfrohen Gefühle analyſiren, ſo treffen wir in den meiſten Fällen auf eins von zwei Grundmotiven. Wir betrachten zunächſt das erſte. Nur in ſeltenen Fällen will es dem Menſchen erſcheinen, daß Dieſem oder Jenem, dem es gerade gut ergeht, darin nur ein ihm gebührendes Lebensloos zu Theil geworden iſt. Viel häufiger wird ihm mit Recht oder Unrecht die Sache ſo zu liegen ſcheinen, daß Fortuna dem Glücksbegünſtigten zu viel des Guten angethan. Hundertfältige Motive, deren Aufzählung wir unterlaſſen, da ſie Jeder leicht ſelbſt aus ſich und Anderen entnehmen kann, bewirken, daß gerade dieſe Anſchauung die allergewöhnlichſte iſt. Häufig wird ſie durch das Verhalten des Glücklichen verſtärkt, häufig geht ſie aus einer Durchſchnittsrechnung des Lebenslooſes Anderer oder des eigenen hervor, welche den Maßſtab zur Beurtheilung des Gebührlichen an die Hand giebt.

In allen dieſen Fällen tritt die natürliche Folge ein, daß der Menſch ſich an einer Schädigung des Begünſtigten erfreut, weil ſie für ihn eine *Correctur des Ungebührlichen darſtellt*. So verſchleiert oder entſtellt durch egoiſtiſche Zuthaten das Motiv auch erſcheinen mag, ſo wirkt hier doch immer das Moment der *justitia distributiva*, der ausgleichenden Gerechtigkeit als

Grundursache. Nicht das Leiden ist es, was erfreut, sondern, daß durch dasselbe etwas Gebührliches geschieht. Selbstverständlich kann dies Gebührliche Andern wieder sehr ungebührlich, sehr ungerecht erscheinen. Der Maßstab der Werthschätzung ist ja ein höchst veränderlicher. Aber das Motiv bleibt dasselbe und selbst eine wohlwollende Natur kann unter Umständen, ohne jede Schadenfreude, dahin gelangen, an dem Schaden eines beleidigenden Glückpilzes Freude zu empfinden.

Neben dieses Grundmotiv, das in einer äußerst großen Anzahl von Fällen die sogenannte Schadenfreude erzeugt, stellt sich ein zweites, nicht minder umfassendes, das ich folgendermaßen charakterisiren möchte. Wenn Jemand durch irgend eine besonders hervorragende Leistung oder durch die besonderen Umstände eines Anderen eine Einbuße an eigenem Ansehen erfährt, wenn er dadurch (sei es in seinen eigenen, sei es in den Augen Anderer) weniger bedeutend, weniger klug, weniger scharfsinnig, weniger tapfer ꝛc. erscheint, was ihm nicht allein einen persönlich unangenehmen Eindruck macht, sondern eventuell sich auch mit weiteren ungünstigen Folgen verknüpfen kann, so ergiebt sich die natürliche Wirkung, daß der so Betroffene die Schädigung des Anderen, wodurch diese ihm unliebsame Folge wieder aufgehoben oder gemindert wird, mit Behagen und Freude ansieht — es ergiebt sich also Schadenfreude, wobei aber auch in diesem Fall der Betreffende die Freude nicht sowohl an dem Schaden, als vielmehr an der durch den Schaden be-

wirkten Erhebung und Wiederbefestigung seiner eigenen in's Wanken gebrachten Bedeutung hat. Der Mensch erfreut sich nicht an dem Schaden als solchen, sondern an der durch die Schädigung erreichten Wirkung anderer Art. Dieser wichtige Unterschied ist ungefähr ebenso zutreffend und unabweislich in diesem Fall als in einem anderen, wo er nur drastischer in die Augen springt. Wenn Jemand eine Freudennachricht erwartet, die endlich, endlich, nach langem Sehnen und Harren eintrifft, so wird er den eintretenden Boten vielleicht ungestüm umarmen und ihn behandeln als ob er die größte Freude ausschließlich an ihm habe. Und doch ist der Bote ja nur der an sich gleichgültige Vermittler und der wirkliche Anlaß der Freude liegt in ganz anderen Beziehungen.

Aber zugegeben — wird mir eingewendet — daß wir diese Abzüge, die allerdings den weitaus größten Theil der Schadenfreude decken, zugestehen müssen, es giebt doch recht eigentliche Gift- und Galle-Naturen, die jedes Vergnügen Anderer zu stören suchen, denen dasselbe stets Verdruß und Widerwillen erregt, die nur dadurch zu bestehen scheinen, daß sie, soweit ihre Macht reicht, Alles verderben und vergiften. Ohne Zweifel giebt es deren, im Kleinen wie im Großen, aber wie ist dieser Fall beschaffen? Wollen die Betreffenden aus der gestörten Freude Anderer, also aus ihrem Schaden wirklich Freude ziehen? Weit entfernt, sie hassen ja gerade die Freude an Anderen, weil sie sich ihrer selbst aus irgendwelchen Gründen unfähig fühlen, sie möchten sie

überall vertilgen und wie Unkraut ausrotten, sie ärgern sich an ihrem Anblick oder an dem Anblick freudig bewegter Menschen. Und was sie mit Genugthuung erfüllt, wenn es ihnen gelingt die Freude Anderer zu zerstören, ist ja nur, daß sie sich von diesem Aerger zu befreien im Stande sind. Aber diese Genugthuung in Folge der Befreiung von eigenem Aerger ist doch nicht mit positiver Freude irgend welcher Art zu verwechseln. Die Erhebung über den Nullpunkt, wo die Freude erst beginnt, ist hier schon dadurch ausgeschlossen, daß der Betreffende überhaupt aller Freude feindlich gegenüber steht und ihrer unfähig ist. Der Fall liegt hier ähnlich, wenn auch nicht ganz gleichartig, wie oben, wo der Haß des Schlimmen in Hinsicht des Guten betrachtet wurde.

Nur ein Blick im Vorbeigehen möge, um mit diesem Thema abzuschließen, hier noch auf die Grausamkeit geworfen werden. Ist dieselbe schließlich auch nur eine potenzirte Schadenfreude, so geräth sie bei und durch diese Potenzirung doch auf ein Gebiet, das unseren bisherigen Erwägungen fern liegt. Statt mit der Freude haben wir es bei dem mysteriösen, allerdings an vielen hervorragenden Beispielen hinlänglich erwiesenen Genuß durch Grausamkeit mit rein sinnlichen Wollustgefühlen zu thun und wie schwer es auch ist die Freude in einer bestimmten, ihr Allgemeinstes wahrenden Gestalt zu umschreiben, so klafft doch hier die Differenz zu weit, um in diesem Fall verkannt zu werden. Ist das moralische Gefühl der Freude auch von einer gewissen Nervenerre-

gung begleitet, so geht sie doch nicht ganz in dieselbe auf, was bei den sinnlichen Wollustgefühlen der Fall zu sein scheint. Eine Analyse des in dieser Beziehung grade in Hinsicht der Grausamkeit sehr geheimnißvollen Vorganges gehört zum größten Theil der Physiologie und Pathologie an. Es käme, wie mir scheint, zunächst darauf an, das Mit-Leiden physiologisch zu betrachten, es lediglich als Nervenerregung in's Auge zu fassen und die Umstände und vielleicht ausnahmsweisen Bedingungen zu erläutern und zu bestimmen, unter denen eine Nervenerregung, die eigentlich Leid bewirken müßte, zu Genuß werden kann. Indessen schweifen wir damit weit über unser eigentliches Gebiet hinaus.

Was gewisse, besonders complicirte Fälle von Giftmischern anlangt, die anscheinend ohne ausreichendes äußeres Motiv ihr Handwerk betrieben haben und an dem Leidensanblick ihrer Opfer ein stilles Vergnügen fanden (wie z. B. bei dem berüchtigten Fall der Giftmörderin Gesche Gottfried in Lübeck), so dürfte eine genaue psychologische Analyse hierbei auf sehr viele Reizwirkungen stoßen, welche die Stelle eines direct durch das Leiden verursachten Genusses setzten. Hierher gehören namentlich der Reiz des Geheimnisses, worin eine jede solche That sich verbergen muß, der Reiz des damit verbundenen Wagnisses und der Ueberlistung und Täuschung Anderer. Dies sind sehr weit reichende Motive, die aber allerdings nicht ganz auf der Oberfläche liegen.

Unsere Untersuchung liefert also dies Ergebniß, daß

der Mensch Freude aus Uebelwollen nicht entnehmen kann. Er kann sein Inneres freudenarm, freudenleer machen, aber nie die Natur so weit verkehren, daß ihm die Hölle zum Elysium wird. Es liegt darin gewissermaßen eine Rehabilitirung der menschlichen Natur, die selbst im Verfall und in der Entartung ihr Grundgesetz nicht verleugnen kann: für Wohlsein auf Wohlwollen angewiesen zu sein. Gleichzeitig aber liegt in diesem Nachweis auch eine Hauptstütze des Grundgedankens aller eudämonistischen Ethik.

Da Wohlwollen also in einem geraden Verhältniß zum Wöhlsein steht, letzteres mit ihm steigt oder sinkt, so müßte der Mensch, um zweckentsprechend sein Wohlbefinden zu fördern, sein unterschiedslos auf Fortschritt zielendes Streben sowohl auf Besserung nach Innen wie nach Außen richten. Erst dann würde er sich, so zu sagen, auf seinen wahren Vortheil verstehen. Und man kann es also gewissermaßen als einen Rechnungsfehler, ganz allgemein gesprochen, als eine Irrung, als einen Erkenntnißmangel ansehen, wenn er anders verfährt, wenn er den Fortschritt vorwiegend oder ausschließlich auf's Aeußere richtet.

Aber ein solches irregehendes Streben würde doch nicht mehr den Charakter besitzen, den wir ihm zuerkennen müssen, um aus demselben die Gewißheit des Optimismus ableiten zu können. An ihm muß vielmehr die sichere Richtung der Magnetnadel nachgewiesen werden, die Störungen erleiden und Ablenkungen erfahren kann, aber

gegen jede Störung in beharrlicher Gegenwirkung reagiren wird. Es kommt also darauf an, zu begreifen, warum und inwiefern das Streben nothwendig sich selbst *berichtigt*, warum in ihm also die Irrung aufgehoben wird.

Dies liegt nun seinem allgemeinsten Grunde nach in dem Verhältniß, in welchem überhaupt die Erkenntniß zur Irrung steht.

Der Trieb zur Erkenntniß ist *kein* ausschließlich höheren und begabteren Naturen eigener, wenn er häufig auch erst in diesen so viel Kraft, Selbstständigkeit, Licht und Wärme gewinnt, daß wir ihn erst dort als echt anerkennen. Namentlich der durch den Nutzen interessirten Erkenntnißarbeit wird häufig „echte Wissenschaftlichkeit" abgesprochen und in einem gewissen Sinn mit Recht, obwohl sich ja andererseits unmöglich leugnen läßt, daß das bloße Erkennen, das scharfsinnige Durchdringen der Nebelhülle des Irrthums auch bei der interessirtesten, von bloßen Nützlichkeitsmotiven abhängigen, Erkenntnißarbeit in ausgezeichnetem Maße vorhanden sein kann. Was man aber damit meint, sind ethische Beziehungen, die uns an dieser Stelle nichts angehen — die *leitende* Richtung nämlich auf Wahrheit im Ganzen, die nur vorhanden sein kann, wenn Nebenrücksichten wegfallen.

Hier handelt es sich zunächst nur um den Nachweis, daß der Wissensbetrieb oder der Trieb zur Erkenntniß, (wobei das *Maaß* der Erkenntniß natürlich ganz dahingestellt bleibt), nicht etwa ein aparter wissenschaftlicher, sondern ein ganz allgemeiner sein muß, weil er aus einer

Grundbeziehung des Menschenwesens hervorgeht, so daß er sich unmittelbar allem Streben anschließt. Dies ist nun insofern der Fall, der Erkenntnißtrieb ist deßhalb ganz allgemein vorhanden und überall anzuerkennen, weil alles Erkennen schließlich darauf hinausläuft, sich einer Sache oder eines Verhältnisses zu vergewissern d. h. Sinnesschein zur Sinnesgewißheit zu erheben. Der Abfall von der Sinnesgewißheit erweist sich dem Menschen aber unmittelbar als schadenbringend, — man braucht hierbei nur an die behütende und schützende Rolle unserer Sinnesthätigkeiten zu denken und an die gefährdete, aller Beschädigung ausgesetzte Lage desjenigen, welchem der Schutz derselben entzogen ist — und dem Schaden, der Beschädigung wünscht ein Jeder zu entgehen. Hierdurch ist also der Erkenntnißtrieb, d. h. die Tendenz sich nicht irren zu wollen an ein ganz allgemeingültiges Prinzip geknüpft. Sie ist umfassender, weitreichender als die Möglichkeit der Irrung. Das Streben des Menschen ist ein nothwendig sich selbst berichtigendes. Es läßt die Irrung zu, aber nur im Widerspruch mit sich selbst, und zwar nicht in einem bloß formellen Widerspruch, sondern in einem solchen, der es durch Selbstberichtigung praktisch negirt. Hierdurch erhält das Streben sich in derjenigen idealen Integrität, die ihm als Basis des Optimismus zukommt.

Der hier verfolgte Gedankengang zielt, um auch dies noch ausdrücklich hervorzuheben, nicht darauf ab, die Frage zu erörtern, ob die Entwicklung des Menschenge-

ſchlechts auf Erden die Erreichung und Verwirklichung eines höheren ſittlichen Gehalts in Ausſicht ſtelle, wahrſcheinlich erſcheinen laſſe oder verbürge, was ſich etwa als Einwand dagegen; was ſich als Grund dafür anführen läßt. Hierüber denke ich einige einſchlägige Geſichtspunkte weiter unten zu erörtern. Hier handelt es ſich zunächſt nur um den Nachweis, daß das Streben an ſich, welches immer auf Verbeſſerung abzielt, alſo der allgemeine Inhalt alles Strebens gleichzeitig und in Wahrheit auch das Streben nach Beſſerung iſt und in dieſem Sinn ſich bethätigt, wo die Organiſationsſtufe die Erkenntnißarbeit, die hier mitbeſtimmend eingreift, ermöglicht. Hieran laſſen wir uns an dieſer Stelle genügen. Daß dem Streben nach einer vollkommeneren und ſittlich höher geſtellten Daſeinsform kosmiſch, in der Entwicklung der Welt, irgendwie entſprochen werden muß, ſelbſt wenn ihm in dem Geſammtcharacter der Menſchheit, die wir jetzt nur nach der Seite des Strebens und Erkennens betrachteten, unüberwindliche Hinderniſſe entgegenſtünden, bliebe für unſeren Standpunkt, der den Unſinn ausſchließt und ſich als Sinn legitimirt, unter allen Umſtänden wahr, da nur auf dieſe Weiſe der dem Streben reſp. der Empfindung zuerkannten Bedeutung genügt werden kann. —

Faſſen wir das Geſagte noch einmal zuſammen! In dem, was Alle wollen und erſtreben, iſt das enthalten, was den Sinn ihres Seins ausmacht. Weil es ihrem Sinn entſpricht, ſpricht es auch den Sinn ihres Seins aus. Alle wollen und erſtreben, ſei es im Ringen nach

positiver Gestaltung, sei es in Wunsch oder Abwehr: Verbesserung, Vervollkommnung ihres Looses, eine Erhebung über die von ihnen zur Zeit behauptete Daseinsstufe. Der Sinn ihres Seins liegt also in diesem Streben, das selbst alle organischen Verrichtungen wiederspiegeln. Hat doch jede Bewegung, die ein Geschöpf unternimmt — und schließlich lassen sich alle organischen Verrichtungen auf Bewegungsformen zurück führen — keinen anderen Zweck als den, eine vortheilhafte Veränderung herbeizuführen.

Die Verbesserung enthält aber auch gleichzeitig, wenn auch unbewußt, die Besserung, den Fortschritt zu einer höheren, in Wahrheit *verklärten* Daseinsstufe, denn im Erkennen liegt ja mit der *Erklärung* auch die *Klärung*.

Wie stellt sich nun das Verhältniß zum Weltproceß? Habe ich ein Recht erworben das Angegebene als Sinn des Seins von der Stelle auszusagen, wo ein in Bewußtseinsnähe wirkendes Streben sich vollzieht, also im Menschen und anderen lebenden Geschöpfen, so ergiebt sich daraus einerseits das Recht den Ausdruck auch im kosmischen Sinne zu nehmen, ihn auf den Weltproceß zu übertragen, andererseits die Bedeutung, in welcher dies zu nehmen ist.

Liegt in allem Streben, wie wir uns vorhin klargemacht, der Inhalt des Empfindens, nur in veränderter Form, ist Empfinden die Grundthatsache des seelischen Lebens, die Grundthatsache des Lebensprocesses überhaupt,

der in ihr zum Ausdruck gelangt und sie bedingt, so ist auch die fortschreitende lebendige Entwicklung als Inhalt des Strebens, als Sinn des Seins, der Sinn des Weltprocesses d. h. die Wesensbeschaffenheit desselben, der Schwerpunct in der Richtung seines Vollzugs, seine nothwendige und daher auch gewisse Bewegungsform. Ich betrachte das Empfinden gewissermaßen als das erste Lallen des Geschöpfes, als das, was also zum Ausdruck bringt, was an dem Geschöpf in Form und Farbe noch nicht erschöpft ist, resp. durch dieselben nicht hat zum Ausdruck gelangen können. Das Streben ist mir dann die nächst höhere Stufe, ein Lallen, das schon verständlicher wird, das Geschöpf selbst aber gilt mir als Ausdruck, als Selbstmanifestation eines in und am Stoff als realen Träger der Lebenserscheinung bestehenden organisatorischen Lebensprincips. Der philosophisch klingende Ausdruck hierfür: „Welt-Substanz" hat den Vorzug der Kürze, führt aber sonst leicht durch damit verbunden gedachte Nebenbestimmungen in die Irre. Im Empfinden empfindet die Welt-Substanz sich selbst, in ihm wird daher ihr Wesen d. h. das, was sie mehr ist als wie bloßer Mechanismus offenbar. Diese nothwendige Bewegungsform eines unendlichen Fortschritts, wenn auch zunächst nur aus derjenigen singulären Erscheinung des Lebensprocesses gefolgert, die wir einigermaßen zu überblicken im Stande sind — aus uns selbst und anderen lebenden Geschöpfen des Erdballs — begreifen wir als eine einheitliche, wir sind überzeugt,

sie überall herrschend wiederfinden zu müssen, weil, so weit des Menschen Forscherblick nur immer vordringen konnte, ein Gesetz, eine Wirkungsweise, ein Geist das All durchdringt, so daß es überall als All-Eins offenbar wird. Mit dem Gedanken eines unendlichen Fortschritts im All-Eins erfaßt uns daher nothwendig auch der andere, daß das individuelle Vergehen resp. Absterben eines Sterns, wie solches als die Möglichkeit einer fernen Zukunft auch in Bezug auf unseren Planeten in's Auge zu fassen ist, doch stets nur die Ablösung für eine nächst höhere Daseinsstufe bedeuten könne und werde, so daß der Fortschritt im Ganzen nie verloren geht.

Mit dieser Consequenz verlassen wir freilich die allem sogenannten „Mysticismus" stets sehr abholde, populäre Fahrstraße, auf welchem die Formel vom unendlichen Fortschritt sich sonst ungestört und wohlgelitten zu bewegen pflegt. Im Allgemeinen sind hier zwei Auffassungen beliebt, von denen namentlich die zweite eine etwas nähere Prüfung verdient. Mit der ersten haben wir wegen einer gewissen philosophischen Unzulänglichkeit im Grunde nicht viel zu schaffen. Sie hält stramm „mit klammernden Organen" an der Erde fest. Der Fortschritt, zu dem auch sie sich bekennt, hat für sie nur Sinn, Bedeutung und Faßlichkeit, wenn er das bestimmte Gepräge der in der geschichtlichen Vergangenheit und Gegenwart der Menschheit in's Leben getretenen Daseinsformen an sich trägt. Am liebsten lehnt sie sich an die vorhandene

Umgebung an. Unwillkürlich schiebt sich ihrer Vorstellung ein Bild des Fortschritts unter, der bessere Verkehrsanstalten, bessere Gesundheitspflege, eine gerechtere Vertheilung der Lasten, eine allgemeine Zunahme von Wissen, Wohlstand und Humanität in der bürgerlichen Gesellschaft aufweist und damit abschließt. Was über diese Grenzpfähle hinausliegt, wie z. B. ein Zustand ewigen Friedens in der Menschheit wird schon mit Bedenken und Kopfschütteln aufgenommen und soviel man auch, namentlich bei feierlichen Gelegenheiten von einem „unendlichen Fortschritt" redet, der sich von einer Generation der Menschheit zur anderen unverlierbar hindurch ziehe, so wenig wagt man in Wahrheit die Endlichkeit des Gegebenen zu verlassen. Nicht ganz mit Unrecht ist daher dieser Cultus des Fortschritts in seiner Unzulänglichkeit und Befangenheit in einigen Mißcredit gerathen. Der Altardienst, der ihm besonders in einigen freien Gemeinden und deutsch-katholischen Vereinigungen noch gewidmet wird, versammelt nur wenige Bekenner, die keinen sonderlichen Zuwachs versprechen.

Und doch war er ursprünglich mehr als ein bloßes Utilitätsprincip, dem zu Liebe ja auch sonst in der Gegenwart einem gemäßigten „rationellen" Fortschritt gehuldigt wird, und selbst, was uns heute als Beschränktheit erscheint, war nicht etwa die Zahmheit des Fortschritts-Philisters, sondern ging aus einem zwar einseitigen, aber gerade in seiner Einseitigkeit energischen Princip hervor. Sie erwuchs als natürliche Consequenz

aus der radicalen Bekämpfung der transcendentalen Richtung im Christenthum. Hatte das Christenthum allen wesentlichen Fortschritt in das bessere Jenseits verlegt, so konnte sich die Position des Diesseits, die sich ihm als Reaction, namentlich in und seit Feuerbach, entgegenstellte, kaum anders vollziehen als durch die Behauptung, daß all' dieser vom Jenseits verlangte und in ihn verlegte Fortschritt in Wahrheit dem Diesseits gebühre und schon von ihm geleistet werde. Daß man den „unendlichen" Fortschritt damit in eine unnatürliche Schranke bannte, wurde für den Augenblick übersehen. Galt es doch nur der Zurückweisung des himmlischen Jenseits in der angegebenen religiösen Form als Inbegriff der Realisirung aller Wünsche und aller erhofften Vollkommenheiten. Recht characteristisch erkennt man diesen herrschenden Grundgedanken in der folgenden Stelle aus Feuerbachs: „Ergänzungen und Erläuterungen zum Wesen der Religion. 1845." (Ges. W. Bd. I. p. 371.)

Bewohner nördlicher, kalter, unfreundlicher Gegenden hoffen im Jenseits auf ein milderes Klima; Bewohner heißer dürrer, wasserloser Länder dagegen hoffen im Jenseits auf kühlende Schatten, Winde und Quellen. So hebt der Mensch in der Vorstellung des Jenseits die örtlichen Schranken, Unannehmlichkeiten und Beschwerlichkeiten seiner Existenz auf. Weil aber der beschränkte Mensch, d. h. das Individuum an diesem Orte seinen localen Standpunkt für den universalen, seinen Wohnort für die ganze Erde oder Welt nimmt, so versetzt er in ein anderes Leben, in eine andere Welt, was gleichwohl in diese Welt im Ganzen fällt.

So existirt das Jenseits der Kamtschadalen, wo es „weniger Sturmwinde, Regen und Schnee, als auf Kamtschatka“ giebt, an genug Orten dieser Erde, die aber freilich jenseits Kamtschatka liegen; so findet selbst der stets heitre Himmel des nordamerikanischen Jenseits und der ewige Tag, den so viele, selbst cultivirte Völker in das Jenseits versetzen, schon auf der Erde statt, wenn wir auch die andere Hälfte der Erde, wenn wir die ganze Erde überhaupt ins Auge fassen; so ist sogar die religiöse Idiosynkrasie und Antipathie der alten Perser gegen alles Dunkle, ihre Hoffnung auf eine Welt, wo die Körper der Menschen ohne Schatten sein werden, auch schon hier verwirklicht, indem bekanntlich die Bewohner der heißen Zone zwischen den Wendekreisen, an gewissen Tagen wenigstens, in senkrechter Stellung keinen Schatten werfen und deswegen ausdrücklich Unschattigte heißen. Aber wie der Mensch in eine andere Welt verlegt, was in diese Welt fällt, weil er einen Theil derselben zur ganzen Welt macht, eben so versetzt der Mensch in ein anderes Wesen, was in sein eigenes Wesen fällt, weil er Theile des Menschen zum ganzen Menschen, bestimmte Arten des menschlichen Wesens zur Gattung desselben, bestimmte Menschen zur Menschheit selbst macht.

Noch immer klingt dieser angeschlagene Ton weiter, nur daß die Glocke nicht mehr den vollen imponirenden Klang hat, wie damals, wo sie Sturm läutete und begeisternd zündete. Dort, in dem alten Glauben, Abfall vom Menschen zu einem Etwas, das mehr sein wollte und gleichwohl nicht über ihn hinausreichte, das Versprechungen gab ohne sie einlösen zu können und Vertröstungen, die nur den Aufschwung zur Selbsthülfe lähmten — hier Rückkehr zum Menschen und aufopfernde Hingabe für

eine Zukunft, die man als die größte erfassen konnte, sobald man nur einen unbegrenzten Fortschritt in die Menschheit hinein verlegte: das schienen klare Gegensätze. Daß man dabei in die Gefahr gerieth der Menschheit resp. unserem Planeten die Kraft eines unendlichen Fortschritts zuzusprechen, die er vielleicht nicht zu bewähren im Stande war, die ihm wenigstens nicht ohne Vorbehalt zugeschrieben werden durfte, daß man überhaupt die Grundvorstellung des Fortschreitens um so mehr in ihr Gegentheil verkehrte, je fester man sie aus Abneigung gegen alles transcendente Wesen an das gegenwärtige, handgreifliche begrenzte Diesseits anlehnte, das hätte damals nicht allein für eine mattherzige, sondern beinahe hochverrätherische Erwägung gegolten.

Die naturforschende, praktisch gestimmte Gegenwart ist in ihren Erwägungen, wie es ihr wenigstens vorkommt, viel objectiver und in ihrer Stimmung jedenfalls viel nüchterner geworden. Dem Fortschritt huldigt man aus praktischen Gründen, weil man sich materiell besser dabei zu stehen glaubt. Dabei läßt man es bewenden. Ihn auf den Weltprozeß anzuwenden, steht die mangelnde wissenschaftliche Grundlage des Prinzips, aber auch noch ein Anderes entgegen. Und dies Andere hängt zum Theil wenigstens mit unserer Stellung zum Unendlichen zusammen.

Ich habe mich über diese letztere Materie bereits vorher ausführlicher verbreitet. Man pflegt wohl zu sagen: das Unendliche läßt sich denken, aber nicht vor-

ſtellen. Und in der That wird damit eine beſtimmte und weſentliche Seite des Gedankens der Unendlichkeit zu unſerem Begriffs- und Anſchauungsvermögen getroffen. Verſuche ich die Vorſtellung des Weltalls zu fixiren, ſo ſteht zunächſt nichts dem entgegen, daß ich mir daſſelbe als eine in beſtimmten Grenzen eingeſchloſſene Größe vorſtelle, wie dies in den erſten Anſchauungen der Naturvölker zu Tage tritt. Das Weltall iſt ſo und nur ſo vorſtellbar. Kaum habe ich aber dieſe Operation beendet, ſo erwächſt mir, dem mit dem „All" verbundenen Gedankengehalt gegenüber, das poſitive Verlangen meiner Vernunft die Grenze wieder aufzuheben, das Ende zu verneinen. Denn mit der Grenze, mit einem „begrenzten" Inhalt iſt ja auch die Vorſtellung eines außerhalb der Grenze Gelegenen geſetzt, was wieder mit dem „All", (das ich ja denken will) unvereinbar iſt. Das Ende, die Grenze wird daher von meinem Denken verworfen. Das Unende oder die Unendlichkeit (zeitlich: die Ewigkeit) bleibt in ſolchem Fall als ein poſitives Verlangen meiner Vernunft beſtehen und hat als ſolches, vermittelſt dieſes höheren Anſpruchs unbeanſtandet bei materialiſtiſchen wie bei idealiſtiſchen Denkern ein Unterkommen gefunden.

„Die Erde hat, ſoweit wir es vorausſehen können, einen ewigen Beſtand, unſere Leiber entſtehen und vergehen", ſagt Fechner (Ueber die Seelenfrage pag. 189. Ausführungen in Zend-Aveſta I 138). Grade umgekehrt iſt die Auffaſſung bei Strauß, der über dieſen Punkt

ſich bereits in ſeiner Dogmatik und alsdann wiederholt in ſeiner letzten Schrift ſich ſo ausgelaſſen hat: „Da wir unſerer Erde ihr allmähliges Entſtandenſein geologiſch nachweiſen können, ſo folgt mit metaphyſiſcher Nothwendigkeit, daß ſie auch vergehen wird, da ein Entſtehendes, das nicht wieder verginge, die Summe des Seins im Univerſum vergrößern, mithin deſſen Unendlichkeit aufheben würde.“ Dies Argument ſcheint mir nun allerdings kein Argument zu ſein, da ſchon die „Summe des Seins“ eine in Bezug auf das Univerſum als unendlich abſolut unzuläſſige Formel enthält. Feuerbach ſeinerſeits ſagt: „Die Vorſtellung, daß die Natur ſelbſt, die Welt überhaupt, das Univerſum einen wirklichen Anfang habe, daß alſo einſt keine Welt, kein Univerſum geweſen, iſt eine kleinliche Vorſtellung, die nur da dem Menſchen einleuchtet, wo er eine kleinliche, beſchränkte Vorſtellung von der Welt hat, — iſt eine ſinn- und bodenloſe Einbildung — die Einbildung, daß einſt nichts Wirkliches geweſen iſt, denn der Inbegriff aller Realität, Wirklichkeit iſt eben die Welt oder Natur“. (Geſ. W. Band I. pag. 430). „Sehen wir auf das Univerſum im Ganzen“, ſagt Strauß, (der alte und der neue Glaube pag. 100) ſo hat es niemals eine Zeit gegeben, wo es nicht war.“ Und an einer andern Stelle (pag. 103) polemiſirt er ausdrücklich gegen Kant, dem die Welt zwar räumlich ohne Grenzen, aber gleichwohl zeitlich nicht ohne Anfang, wenn auch ohne Ende erſchienen ſei. Strauß bemerkt hierüber: „Schon an dem Ausdruck: die Schöpfung, ſehen wir,

woher seinem Denken diese Schranke kam. Er will seinen Schöpfungsact nicht verlieren, und den kann er sich nur als einen Anfang denken. Dies führt ihn auf die seltsame Vorstellung, daß Gott an einem bestimmten Punkt, im Raume, vermuthlich in dessen Mittelpunkt, den er sich zugleich als den allgemeinen Schwerpunkt, als einen ungeheuren Urklumpen denkt, die Ordnung und Belebung des Chaos angefangen habe und damit nach der Peripherie hin fortschreite. Nach außen zu sei noch immer Chaos, das erst allmählich von jenem Mittelpunkt aus geordnet werde; diese Theorie „von einer successiven Vollendung der Schöpfung" gewähre dem menschlichen Geiste das edelste Erstaunen. Wenn nur nicht die Widersprüche wären: ein unendlicher Raum, der einen Mittelpunkt, eine endlose Dauer, die aber einen Anfang hat"![1])

Wenn wir aber auch den Begriff des Unendes (zeitlich oder räumlich) auf diese Weise in unsere Gedankenwelt ohne Anstoß eingebürgert finden, so besteht er doch nur als ein nicht zu bewältigender Widerspruch gegen unsere Sinnlichkeit resp. unser sinnliches Anschauungsvermögen, welches damit gewissermaßen ein Mandat überkommt, dem es nicht gewachsen ist. Ein nicht zu bewältigender Widerspruch läßt aber nicht zur Ruhe kommen. Und doch hat der Mensch das Bedürfniß den Ruhepunkt wie überall, so auch im Denken nicht einzubüßen.

---

1) Diese Ausführung bezieht sich auf Kant's: Allgemeine Geschichte und Theorie des Himmels vom Jahr 1755.

Es entsteht daher auch eine natürliche Neigung dies Verhältniß irgendwie wieder auszugleichen und mit Vorliebe wird deshalb im Bezug auf das Weltganze, bei dem wir nun einmal dem Unendlichen nicht aus dem Wege gehen können, eine Vorstellungsweise gepflegt, welche das unruhige „Nie“ oder „Immer“ des Unendes gewissermaßen zur Ruhe bannt.

Die Vorstellung eines unendlichen, aber inhaltlich sich gleichbleibenden Verlaufs ist uns weniger anstößig als die Vorstellung einer unendlichen Veränderung und Neubildung, das Bild einer unendlich kreisenden, d. h. im Großen und Ganzen immer wieder dieselbe Bahn beschreibenden Bewegung als Typus alles Werdenden scheint uns annehmbarer als das Bild einer unendlich aufsteigenden Linie, ein Perpetuum mobile, das beständig dieselbe Melodie wiederholt, dünkt uns für unsere Vorstellung faßlicher als eins, das unendlich neue Melodien zu Tage fördernd, gedacht werden soll.

In den ersteren Fällen gewinnen wir für unsere Vorstellung ein stätig beharrendes Element, welches die durch die Unendlichkeit erzeugte Unruhe einigermaßen ausgleicht. Es scheint uns für unsere Sinnlichkeit ein commensurableres Verhältniß hergestellt zu sein, obgleich das wahrhaft Incommensurable, die Unendlichkeit, bei dem Einen wie bei dem Anderen bestehen bleibt und der Weltproceß für mich als Sinnengeschöpf keineswegs „begreiflicher“ wird, ob ich ihn mir als fortwährend aufsteigend oder als fortwährend eine Kreisbahn beschreibend

vorstelle. Das „Immerwährend", dessen ich nicht Herr werden kann, habe ich hier wie dort.

In diesem hier angedeuteten Verhältniß liegt es theilweise wenigstens begründet, daß, wenn man über den Weltproceß speculirt, man sich häufig am liebsten einer Vorstellungsweise zuwendet, die ein ewiges Entstehen und Vergehen im Einzelnen mit gleichbleibendem Bestand des Ganzen uns vor Augen stellt. Eine fortwährende Verjüngung und Erneuerung und eben dadurch Erhaltung des Alls im inneren Gleichgewicht der Kräfte lehnt sich ferner an Naturerscheinungen und Auffassungen an, die uns geläufig sind, und endlich entsteht dadurch auch für unser Causalitätsbedürfniß eine scheinbar höhere Befriedigung. Denn wie in einem Kreise das Ende den Anfang berührt, so wird auch bei diesem fortwährenden Kreislauf alles Entstehens und Vergehens die letzte Ursache immer wieder zur ersten, so daß sich ein lückenloser Verlauf entfaltet, bei dem wir nach der letzten Ursache nicht fragen, weil sie gleichzeitig die erste ist und nach der ersten nicht, weil sie sich uns als die letzte enthüllt.

Ich sagte: es entsteht eine *scheinbar* höhere Befriedigung, weil in Wahrheit die Frage nach der letzten Ursache der vorhandenen Wirklichkeit ja auch dadurch nicht beantwortet wird. Sie ist nicht zu beantworten — außer etwa durch den alles vor sich niederwerfenden Kanonenschuß, die ultima ratio des ontologischen Beweises.

In diesem Sinn eines beständig sich selbst durch Absterben und Verjüngung erhaltenden Naturprocesses, hat

auch Strauß, woran ich schon oben erinnerte, die Frage: „Wie begreifen wir die Welt?“ beantwortet. Er vergleicht (übrigens schon in seiner Dogmatik bei Gelegenheit der christlichen Lehre vom Weltuntergang) „das All einem jener südlichen Bäume, an denen zu derselben Zeit hier eine Blüthe aufgeht, dort eine Frucht vom Zweige fällt“. „Nur wenn seine Theilgebilde in beständigem Wechsel des Entstehens und Vergehens kreisen, ist es als Ganzes sich selbst gleich und absolut. Wirklich ist schon unter den Körpern unseres Sonnensystems eine Abstufung zwischen größerer und geringerer Reife der Einzelnen unverkennbar.“

Und er wiederholt und vervollständigt dieses Bild in seiner letzten Schrift folgendermaßen: „Sehen wir aber auf das Universum im Ganzen, so hat es niemals eine Zeit gegeben, wo dasselbe nicht war, wo in demselben kein Unterschied von Weltkörpern, kein Leben, keine Vernunft gewesen wäre, sondern das alles, wenn es in einem Theile des All noch nicht war, so war es in einem anderen Theile schon da, in einem dritten nicht mehr da; es war hier im Werden, dort im vollen Bestande, an einem dritten Orte im Vergehen begriffen: das Universum ein unendlicher Inbegriff von Welten in allen Stadien des Werdens und Vergehens, und eben in diesem ewigen Kreislauf und Wechsel es selbst in ewig gleicher absoluter Lebensfülle sich erhaltend.“

Es läßt sich nicht verkennen, daß diese Vorstellung etwas Bestechendes hat, daß sie sich unserer Phantasie

besonders leicht einschmeichelt. Außer den schon erwähnten Momenten steht ihr auch noch das zur Seite, daß sie auf den ersten Anblick ein freundliches Bild zu gewähren scheint. Denn es gewährt ja ohne Zweifel einen freundlichen Eindruck sich das Universum als einen in ewiger Lebensfülle prangenden, Blüthe und Früchte tragenden Baum vorstellen zu dürfen, „an dem hier eine Blüthe aufgeht, dort eine Frucht vom Zweige fällt." Aber wie diese Vorstellung hinsichtlich der Begreiflichkeit nur scheinbar einen Vortheil gewährt, wie sie dem Causalitäts-Bedürfniß unserer Natur nur scheinbar eine Befriedigung bietet, so ruht auch der freundliche Eindruck mehr auf der Oberfläche, als daß er dem thatsächlichen Verhältniß entspräche.

Bleiben wir bei unserer Erde stehen. Nehmen wir also an, sie sei gegenwärtig eine solche sich erschließende Blüthe am Baum des Lebens oder — um der Bildersprache zu entsagen — sie stelle einen ansteigenden Entwicklungsproceß in der gesammten Lebenserscheinung des All's dar, der durch beinahe unabsehbare Zeitenräume hindurch in der Menschheit einen immer vielgestaltigeren, bewegteren, intellectuelleren, empfindungsreicheren Inhalt aus seinem Schooß heraus erzeugt. Die ursprüngliche Befruchtung dieses Schooßes ist unbekannt, der keimtreibende Einfluß der Sonne hüllt sich in Dunkel und wird nur als entscheidend eingreifende, unermeßlich wichtige Thatsache anerkannt. Zu irgend einer Zeit geräth dieser ansteigende Entwicklungsproceß ins Stocken. Der leben-

dige Strom staut sich, weil ihm die treibende Kraft abhanden kommt; er schlägt eine rückläufige Bewegung ein.

Was heißt das? Das würde auf die Menschheit angewandt heißen, daß sie, im Besitz einer höchsten vorstellbaren Entwicklungsstufe, diesen Besitz allmählig zusammenschwinden und sich abermals durch fast unübersehbare Zeiträume hindurch dem sicheren, langsamen Verfall unrettbar entgegenschreiten sähe.

Es gehört nicht viel Phantasie dazu, um dieses Loos, das einem mit höchstentwickeltsten Geisteskräften ausgerüsteten Geschlecht auferlegt wäre, diese Tortur der Verödung, erlitten in der bewußtesten Weise, verschärft durch Voraussicht und Phantasie, furchtbar abschreckend zu finden, so abschreckend, daß es der Vorstellung und dem Bild einer „reifen Frucht, die vom Baume gleitet", nicht im Entferntesten mehr entspricht.

Und nun übertrage man dies auf den Weltprozeß und summire den Inhalt desselben in alle Ewigkeit dahin: ein Gewebe immer wieder neu zu flechten, um es immer wieder aufzulösen, glühende Tropfen in den Weltenraum zu schleudern, um sie durch aeonenlange Entwicklung zur Wohnstätte vernunftbegabter, von Schmerz und Freude auf's Heftigste bewegter Wesen heranreifen zu lassen und sie dann wieder als Schlacken, riesige Grabstätten untergegangener Geschlechter, auszuscheiden.

Gilt für den Pessimismus, der Alles schließlich mit einem großen Leichentuch zudeckt, in Hinblick auf die Daseinsarbeit so vieler Generationen das herbe Dichter-

wort: „So viel Arbeit um ein Leichentuch!“ [1]) so ſtellt ſich doch auch für dieſe Auffaſſung die Sache kaum viel tröſtlicher dar. Die immer wiederholte rückläufige Bewegung, welche hier dem Weltprozeß als Moment eingereiht iſt, um die Entwicklungsarbeit des Ganzen gewiſſermaßen zu Athem kommen zu laſſen und ſie wieder auf den Anfangspunkt zurück zu ſchrauben, prägt dem All

1) Ein Seitenſtück zu dem Schluß aller Weisheit, den der Peſſimismus aufſtellt, eröffnet ſich in einer gewiſſen Richtung ſpeculativer Naturforſchung, welche kein Bedenken trägt, — trotz unſerer in die engſten Grenzen eingeſchloſſenen Einſicht in die Bedingungen und die Bedeutung des geiſtigen Lebens — zunächſt dieſes ſelbſt und dann das ganze Univerſum in Rauch aufgehen zu laſſen. So gelangt z. B. Profeſſor W. Wundt in ſeinen „Vorleſungen über die Menſchen- und Thierſeele“ (Leipzig 1863) zu folgendem, ſehr apodictiſch hingeſtelltem Ergebniß: „Auch allem geiſtigen Leben und Wirken iſt damit ein ſicherer Untergang geweiſſagt. Wie der Einzelne ſtirbt, wie die Menſchheit vergeht, ſo hat auch die Welt ihre Zeit, wenn auch eine für uns unermeßliche Zeit . . . Die undurchſichtigen Maſſen am Himmel, auf die einſt John Herſchel aufmerkſam gemacht, deren Exiſtenz man aber neuerdings wieder bezweifelt hat, ſind vielleicht Theile des Weltalls, die ihren Lebenslauf ſchon beendigt haben.

Vielen mag dieſes Endreſultat unſerer Betrachtungen, das ſelbſt dem Univerſum einen ſicheren Untergang weisſagt, wenig tröſtlich erſcheinen. Dennoch hat man keinen Grund, daraus eine trübe Weltanſchauung zu ſchöpfen (?). Auch hier ſind Geburt und Tod nur an das endliche Daſein gebunden, und ſie verſchwinden, ſobald das Denken die Grenzen dieſes endlichen Daſeins aufhebt, wie ſie es aufheben muß.

Die Fortſchritte der Naturforſchung haben uns ein ſehr viel erhabeneres Bild von der Welt gegeben. Es wäre ein ſeltſamer Widerſpruch, wenn ſich deshalb die Forderungen des Denkens verkürzt fänden.“

den erstarrenden Zug eines so zu sagen hoffnungslosen Beginnens bei, der alle willenslos an ihm betheiligten Geschöpfe zu einer Sisyphus-Arbeit verurtheilt erscheinen ließe. Wenn sich dies Bild für uns als Erdenbewohner weniger abschreckend darzustellen scheint oder vielmehr wenn der abschreckende Inhalt desselben uns weniger in die Augen fällt, so liegt das wohl nur darin, daß die Menschen geneigt sind den Blick nicht allzuweit in die fernste Zukunft zu richten. Dadurch haftet derselbe an der aufsteigenden Entwicklung, deren wir uns noch für Millionen von Jahren sicher fühlen, also an einer freundlichen Aussicht, während wir das dazu gehörende Gegenstück außer Acht lassen. Einmal in's Auge gefaßt aber breitet er einen ungeheuren Schatten vor uns aus, der alle lichte Aussicht verdunkelnd überzieht.

Nein, soll das Bild von dem Universum als ein Blüthenbaum einmal gelten, so stehe er vor unserer geistigen Anschauung wenigstens so da, daß ihm die Kraft innewohne immer vollkommenere Blüthen zu treiben[1]).

Im Uebrigen ist die Unzulänglichkeit unseres Begrei-

1) Auch aus Fichte ist hier eine Stelle anzuziehen, in der er sagt: „Das Universum ist mir nicht mehr jener in sich selbst zurücklaufende Zirkel, jenes unaufhörlich sich wiederholende Spiel, jenes Ungeheuer, das sich selbst verschlingt, um sich wieder zu gebären, wie es schon war, es ist vor meinem Blicke vergeistigt und trägt das eigene Gepräge des Geistes: stetes Fortschreiten zum Vollkommenen in einer geraden Linie, die in die Unendlichkeit geht. (Anweisung zum seligen Leben. Sämmtl. Werke. Berlin 1845. V, 408.)

sens gerade groß genug, um auch an diesem Punkt den Schleier des Geheimnisses zu erkennen und vor ihm Halt zu machen, an dem alle Vernunft-Arbeit so leicht zur Vernünftelei, alle geistreichste Speculation zum Fürwitz wird. Nur das sei uns als Gewißheit des Optimismus kein Geheimniß, daß kein Stillstand, kein Rückschritt, daß lebendiger Fortschritt zu etwas Besserem in der Daseinsarbeit des Alls, in seiner Selbstbestimmung gelegen ist. In diesem Sinn enthalten auch Schiller's Worte:

Es ist kein leerer, schmeichelnder Wahn,
Erzeugt im Gehirne des Thoren
Im Herzen kündet es laut sich an:
Zu was Besserem sind wir geboren.

mehr als bloße poetische Illusion, die nur lockend an das Ohr anklingen darf, um dann mit einem Seufzer der Resignation verabschiedet zu werden, man muß nur das Herz, das große symbolische Triebwerk alles Strebens als Pulsschlag des Seins erfassen und bedenken, daß die Blutwelle nicht anders gehen kann als der Pulsschlag geht.

Wer sich einmal an den Gedanken gewöhnt hat, den Fortschritt, auf den er zuversichtlich baut, weil er ihn als Sinn des Seins und damit als Weltvernunft auffaßt, in das Ganze der kosmischen Beziehungen zu verlegen, der kann nicht umhin auch die gesammte Kultur-Entwicklung, die sich auf unserem Erdenstern vollzieht,

unter dieſem Geſichtswinkel zu betrachten. Ob dieſelbe ſich dermaleinſt ſtauen und eventuell eine rückläufige Bewegung einſchlagen wird oder nicht, das ſind Fragen, die in ſolchen Zuſammenhang angeſchaut etwas von ihrer prinzipiellen Schärfe verlieren. Ich ſehe ganz davon ab, daß dieſe Annahmen, ſo feſt begründet ſie unter gewiſſen gegebenen naturwiſſenſchaftlichen Vorausſetzungen auch ſein dürften, doch eines gewiſſen hypothetiſchen Charakters nicht zu entkleiden ſind, da ſelbſt die wiſſenſchaftlich zu Grunde liegende Theorie der hypothetiſchen Annahmen nicht entbehren kann, die zwar zur Zeit als die plauſibelſten, der Beobachtung der Thatſachen entſprechendſten erſcheinen mögen, bei neuen Beobachtungen, die in unſeren Geſichtskreis treten, aber Modificationen erleiden können. Ich ſehe ganz davon ab, zumal jede Hypotheſe, die den Thatſachen am beſten zu entſprechen ſcheint, zunächſt doch in ihrer wiſſenſchaftlichen Rechtsbeſtändigkeit zu ſchützen und anzuerkennen iſt. Aber auch die einer anhaltend fortſchreitenden Entwicklung des Menſchengeſchlechts auf den vor ihr beſchrittenen Culturbahnen ungünſtigſte Annahme wirft für die Prinzipienfrage des Ganzen kein entſcheidendes Gewicht in die Wagſchale.

Dennoch aber bleibt die Frage nach der Zukunft des Menſchengeſchlechts in Bezug auf den ſittlichen Fortgang ſeiner Entwicklung für den Denker eine Frage erſten Ranges und von einem äußerſt gewichtigen, nicht abzuweiſenden Intereſſe. Für den Denker d. h. alſo nicht wegen irgend welcher daran anzuknüpfender Bezie-

hungen praktiſcher Art, Beziehungen, die mit Nutzen, mit Verhaltungsweiſen und Lebensregeln einen Zuſammenhang haben, ſondern lediglich wegen des theoretiſchen Intereſſes an der Zukunftsperſpective in Betreff eines Objekts, das durch ſeine ſinnliche Nähe und Greifbarkeit — um mich ſo auszudrücken — ſich ganz beſonders und vorzugsweiſe für die Beobachtung qualificirt.

Wenn die Gewißheit eines aufſteigenden Prozeſſes im Weltganzen ihre ideale Bedeutung und ihren wiſſenſchaftlichen Werth für unſere ganze Auffaſſung und Weltanſchauung behauptet, ſo iſt ſie doch ungeeignet, in einigermaßen exacter Weiſe berechnet zu werden. Wir werden nothwendiger Weiſe von dieſer Richtung abgedrängt. Die Ahnung, die hypothetiſche Vermuthung ſetzt ſich an die Stelle einer logiſchen oder pſychologiſchen Conſtruktion. Der kühnſte Schritt in dieſer Richtung iſt vielleicht in der Aufzeichnung enthalten, die ich der Güte von Prof. Fechner verdanke und die ich eben wegen ihres bedeutſamen Charakters in den Anmerkungen mitgetheilt habe. So hoch wie dieſer Gedankenflug in's Wolkenreich der Ueberſinnlichkeit ſich verſteigt, ſo bleibt ihm doch immer noch ein Zuſammenhang mit dem Fundament der Naturbeobachtung gewahrt, der ihn ſcharf von der Willkühr leerer, transcendenter Spekulation unterſcheidet. Aber trotzdem behalten wir, wie mir vorkommt, kaum ſo viel Boden unter den Füßen als erforderlich iſt, um eine eigentliche Wahrſcheinlichkeitsrechnung, die ſich uns innerlich überzeugend aufdrängte, an- und aufſtellen zu können.

Hierfür bleibt die Erde — unser Wohnhaus, unsere Schaffensstätte — und ihr Schicksal, sowie der Mensch und seine Beschaffenheit d. h. ich, du, wie wir leben und weben, kurz was uns entweder sinnlich greifbar, an der Individualität[1]) unseres Planeten haftend, umgiebt oder noch näher, unmittelbar uns selbst als Bewußtseinsträger ausmacht, das geeignetere Objekt. Und wenn die Annahme oder Nicht-Annahme eines sittlichen Fortschritts in der Entwicklung der Menschheit auch andererseits in meinem Sinn prinzipiell nichts entscheidet, so steht sie doch wieder in so nahen Zusammenhang zu der ganzen Frage, daß wir uns auch deshalb getrieben fühlen müssen, ihr die höchste Aufmerksamkeit zuzuwenden.

Die Stellung der Menschheit im Universum ist, woran ich schon vorher erinnerte, nach ihrem inneren Werth nicht wohl zu taxiren. Je nach dem Zusammenhang des Gedankenganges und nach den jeweilig herrschenden Voraussetzungen ist ihr bald der höchste Rang, bald eine Stufe von zweifelhafterem Werth angewiesen worden. Aber eben weil die erstere Annahme, wenn auch erschüttert doch nicht unbedingt aufgehoben erscheint, so ist auch die Frage nach der sittlichen Erhebung eines so hervorragenden Faktors von dem weittragendsten Interesse. Es sind also vor Allem diese beiden Momente, welche die Frage

1) Individualität nehme ich hier in dem Sinn der, glaub' ich, von Virchow herstammenden Bestimmung: „Das Individuum ist eine Gemeinschaft, in der alle Theile zu einem gleichartigen Zweck zusammenwirken," was sich auch auf das Menschengeschlecht und seine Beziehungen zur Erde anwenden läßt.

nach dem sittlichen Fortschritt der Menschheit — abgesehen von allen praktischen Conclusionen — für die theoretische Betrachtung so sehr in den Vordergrund stellen: einerseits, daß wir selbst die Menschheit bilden, daß es sich in der ganzen Frage um unser Selbst handelt und ihre Beantwortung demnach, wenigstens theilweise ein Act der Selbsterkenntniß zu sein scheint, daß man dadurch so zu sagen des Räthsels Lösung in der Hand zu haben vermeint, — andererseits die überragend wichtige Stellung, die der Menschheit möglicherweise im Weltgebäude zuzusprechen ist. Da diese Frage für Ja oder Nein offen gelassen werden muß, so kommt ihr der Zweifel zu Gute und es wird dies um so mehr der Fall sein, als ein sehr natürlicher Zug eines, man könnte sagen, Familien-Interesses uns ohnehin in diese Richtung drängt.

Dazu kommt wiederum, die wissenschaftliche Spannkraft verstärkend, die Größe des Objekts der Untersuchung. Was uns an der Erde und der Geschichte der Entwicklung ihrer Bewohner klein erscheinen kann, wenn wir, den Blick auf das Weltganze richtend, sie, den verschwindenden Punkt im grenzenlosen Getriebe, in's Auge fassen, das wächst doch wieder zu riesenhafter Größe empor, sobald wir, hiervon absehend, den Stern, an den uns ein unbekanntes Geschick geheftet, zu überblicken uns bemühen. Welche Räume, welche Zeiten, welche Schicksale, welche Verwandlungen — unübersehbar in der Vergangenheit, unübersehbarer in der Zukunft! Und diese Zukunft bilden wir.

Den wirklich gedankenreichen Arbeitern auf dem großen Gebiet der Culturgeſchichte hat die nicht abzuweiſende Frage nach dem Fortſchritt der Menſchheit daher auch immer auf's Neue zu ſchaffen gemacht. In unſerer Zeit des Meſſens und Wägens, bei der Bevorzugung einer Methode, welche ſich darauf zu beſchränken und vorwiegend, den naturwiſſenſchaftlichen Disciplinen folgend, das Sinnfällige in's Auge zu faſſen, die bunte Erſcheinungswelt zu ſtudieren beliebt, konnte es nicht fehlen, daß auch die gelehrte Forſchung ſehr häufig auf dieſen Bahnen der Löſung des Problems ſich zu nähern verſuchte. Dabei iſt in der That viel an Einſicht, viel an Ueberſicht des Wiſſens, unendlich viel an einzelnen Beobachtungen und Daten, die hauptſächlich der Urgeſchichte zu Gute kommen, gewonnen worden und doch — ſind wir dem Ziele eigentlich nicht näher gerückt.

Liegt es am Ausgangspunkt der Unterſuchung, liegt es an der Methode, wir finden, daß gewiegte Kräfte bei ganz entgegengeſetzten Ergebniſſen anlangen. Lange, der verdienſtvolle Verfaſſer der „Geſchichte des Materialismus," iſt mit Buckle nicht einverſtanden, der ſich für „einen natürlichen ſittlichen Fortſchritt" erklärt, den ein ſo tüchtiger Denker wie Volger, auf die Ergebniſſe der Natur und Geſchichte geſtützt, wiederum leugnet. Lange, der die Frage mit Recht als eine vorwiegend anthropologiſche anſieht, richtet ſeinen Blick dabei vor Allem auf die Moralſtatiſtik, von der er wie von der geſammten Statiſtik überhaupt wünſcht, daß ſie in den

Vordergrund der anthropologischen Studien treten möge, „denn die Moralstatistik“ — meint er — „richtet den Blick nach außen auf die wirklich meßbaren Facta des Lebens, während die deutsche Philosophie, trotz ihrer Klarheit über die Nichtigkeit der alten Freiheitslehre, ihren Blick noch immer gern nach Innen, auf die Thatsachen des Bewußtseins richtet. Nur mit dem ersteren Verfahren jedoch darf die Wissenschaft hoffen, allmählig Errungenschaften von dauerndem Werthe zu bekommen.“

Man könnte diesem Ausspruch bedingungsweise zustimmen, jedenfalls hat man keinen Grund, den Werth statistischer Ergebnisse für anthropologische Forschungen gering zu schätzen. Nur darf man die Entscheidung der höchsten Sittlichkeitsfragen nicht auf ihre Schulter legen. In dieser Beziehung scheint mir, daß Lange nach einem ganz falschen Zielpunkt ablenkt und die deutsche Philosophie doch noch, wenigstens der Grundtendenz nach, weit eher den richtigen Curs steuert. Lange sagt in der Begründung seiner Ansicht u. A.

Freilich müssen dabei die Methoden noch ungleich feiner und namentlich die Schlußfolgerungen ungleich behutsamer werden, als sie durch Quètelet geworden sind, und man kann in dieser Hinsicht die Moralstatistik als einen der feinsten Prüfsteine vorurtheilsfreien Denkens betrachten. So gilt es z. B. noch immer als Axiom, daß die Zahl der verbrecherischen Handlungen, welche in einem Lande jährlich vorkommen, als ein Maßstab der Sittlichkeit zu betrachten sind. Nichts kann verkehrter sein, sobald man einen Begriff der Sittlichkeit im Auge hat, welcher sich

Den wirklich gedankenreichen Arbeitern auf dem großen Gebiet der Culturgeſchichte hat die nicht abzuweiſende Frage nach dem Fortſchritt der Menſchheit daher auch immer auf's Neue zu ſchaffen gemacht. In unſerer Zeit des Meſſens und Wägens, bei der Bevorzugung einer Methode, welche ſich darauf zu beſchränken und vorwiegend, den naturwiſſenſchaftlichen Disciplinen folgend, das Sinnfällige in's Auge zu faſſen, die bunte Erſcheinungswelt zu ſtudieren beliebt, konnte es nicht fehlen, daß auch die gelehrte Forſchung ſehr häufig auf dieſen Bahnen der Löſung des Problems ſich zu nähern verſuchte. Dabei iſt in der That viel an Einſicht, viel an Ueberſicht des Wiſſens, unendlich viel an einzelnen Beobachtungen und Daten, die hauptſächlich der Urgeſchichte zu Gute kommen, gewonnen worden und doch — ſind wir dem Ziele eigentlich nicht näher gerückt.

Liegt es am Ausgangspunkt der Unterſuchung, liegt es an der Methode, wir finden, daß gewiegte Kräfte bei ganz entgegengeſetzten Ergebniſſen anlangen. Lange, der verdienſtvolle Verfaſſer der „Geſchichte des Materialismus," iſt mit Buckle nicht einverſtanden, der ſich für „einen natürlichen ſittlichen Fortſchritt" erklärt, den ein ſo tüchtiger Denker wie Volger, auf die Ergebniſſe der Natur und Geſchichte geſtützt, wiederum leugnet. Lange, der die Frage mit Recht als eine vorwiegend anthropologiſche anſieht, richtet ſeinen Blick dabei vor Allem auf die Moralſtatiſtik, von der er wie von der geſammten Statiſtik überhaupt wünſcht, daß ſie in den

Vordergrund der anthropologischen Studien treten möge, „denn die Moralstatistik“ — meint er — „richtet den Blick nach außen auf die wirklich meßbaren Facta des Lebens, während die deutsche Philosophie, trotz ihrer Klarheit über die Nichtigkeit der alten Freiheitslehre, ihren Blick noch immer gern nach Innen, auf die Thatsachen des Bewußtseins richtet. Nur mit dem ersteren Verfahren jedoch darf die Wissenschaft hoffen, allmählig Errungenschaften von dauerndem Werthe zu bekommen.“

Man könnte diesem Ausspruch bedingungsweise zustimmen, jedenfalls hat man keinen Grund, den Werth statistischer Ergebnisse für anthropologische Forschungen gering zu schätzen. Nur darf man die Entscheidung der höchsten Sittlichkeitsfragen nicht auf ihre Schulter legen. In dieser Beziehung scheint mir, daß Lange nach einem ganz falschen Zielpunkt ablenkt und die deutsche Philosophie doch noch, wenigstens der Grundtendenz nach, weit eher den richtigen Curs steuert. Lange sagt in der Begründung seiner Ansicht u. A.

Freilich müssen dabei die Methoden noch ungleich feiner und namentlich die Schlußfolgerungen ungleich behutsamer werden, als sie durch Quètelet geworden sind, und man kann in dieser Hinsicht die Moralstatistik als einen der feinsten Prüfsteine vorurtheilsfreien Denkens betrachten. So gilt es z. B. noch immer als Axiom, daß die Zahl der verbrecherischen Handlungen, welche in einem Lande jährlich vorkommen, als ein Maßstab der Sittlichkeit zu betrachten sind. Nichts kann verkehrter sein, sobald man einen Begriff der Sittlichkeit im Auge hat, welcher sich

einigermaßen über das Prinzip kluger Vermeidung der Strafen erhebt. Von vornherein schon müßte man mindestens, um eine der Sittlichkeit proportionale Zahl zu finden, die Zahl der strafbaren Handlungen dividiren durch die Zahl der Gelegenheiten oder Versuchungen zu strafbaren Handlungen. Es ist ganz selbstverständlich, daß eine gewisse Zahl von Wechselfälschungen in einem Bezirk mit lebhaftem Wechselverkehr nicht dieselbe Bedeutung hat, wie dieselbe Zahl in einem gleichgroßen Bezirk, dessen Wechselverkehr um die Hälfte geringer ist. Die Criminalstatistik summirt aber nur die absolute Zahl der Fälle, und wo sie sich zu Verhältnißzahlen versteigt, nimmt sie höchstens die Bevölkerungszahl als Maßstab und nicht die Zahl der Handlungen und Geschäfte, aus welchem durch Mißbrauch Verbrechen hervorgehen können.

Vorher rühmt Lange als Vorzug der Moralstatistik, daß sie ihren Blick auf die wirklich meßbaren Facta des Lebens reihte. Nur damit könne man hoffen, Errungenschaften von dauerndem Werth zu bekommen. Er glaubt darin einen Maßstab der Sittlichkeit zu besitzen, der zuverlässiger sei als wenn man über die Thatsachen des Bewußtseins philosophire. Nun ist aber die Sittlichkeit doch immer, und vor Allem ein Thatbestand des innern Lebens. Eben deshalb meint Lange, darf man die Zahl der strafbaren Handlungen allein nicht berücksichtigen. Das gibt ein rein äußerliches Resultat. Etwas ganz Anderes kommt aber zum Vorschein, wenn man jene Zahl durch die Zahl der Versuchungen dividirt. „Mit Versuchungen dividiren". Man höre und staune! Wie gelassen sich so etwas hinschreibt, wenn man im Eifer der

Beweisführung den eigentlich haarsträubenden Inhalt der Worte nicht gewahr wird. Ist denn die „Versuchung", selbst rein äußerlich, also nur als „Gelegenheit" genommen auszuzählen, da doch jede beliebigste Combination der Umstände die Gelegenheit ins Leben rufen kann, die doch wahrlich etwas ganz anderes ist als „die Zahl der Handlungen und Geschäfte", in denen die Gelegenheiten vorkommen können. Und nun erst die innere Versuchung, die sich wieder mit tausend unsichtbaren Fäden aus der zufälligen Gelegenheit in's Innere des Menschen hineinspinnt und dort eine Fangschlinge stellt, der oft erst spät, scheinbar unvermittelt ein Opfer fällt? Sind das „die wirklich meßbaren Facta des Lebens" und zwar derartig auszumessen und auszuzählen, daß man mit ihnen multipliciren und dividiren kann? Vor diesen Verwirrungen behüte uns doch der Himmel! Da ist mir eine Moralstatistik, die allerdings nur nach einem groben Maßstab eine sogenannte „Sittlichkeit" abschätzt, aber doch wenigstens mit wirklichen Zahlengrößen operirt, doch noch lieber als eine Methode, die im Glauben sich zu verfeinern, falsche Zahlengrößen einsetzt und daraus Trugschlüsse zieht. Wohin gerathen wir, wenn das noch Psychologie und Ethik vorstellen soll und ganz ohne diese, die sich allerdings wesentlich auf die Thatsachen des Bewußtseins angewiesen sehen, sind ja doch diese schwerwiegenden Untersuchungen nicht zu führen.

Es ist ja an sich nichts dagegen zu erinnern, daß eine Berücksichtigung der Zahl der in einem gewissen Bezirk

bestehenden Geschäfte bei Aufzählung z. B. von Wechselfälschungen eine kleine Correctur darstellt, die ein verbessertes Resultat und eine richtigere Schätzung von Etwas ergiebt, was sich mit Sittlichkeit ohnehin nicht deckt, aber doch in einer gewissen, namentlich für praktische Zwecke, für Verwaltung und Gesetzgebung keineswegs gleichgültigen, äußerlichen Beziehung zu derselben steht. Nur darf man dem nicht eine Bedeutung beilegen, wie Lange es thut. Man darf nicht statt: „Geschäfte" „Gelegenheiten", statt Gelegenheiten „Versuchungen" setzen und in Besitz des letzteren Ausdrucks, der hier doch gar nicht hergehört, aber sehr irreführend ist, sich dann geberden, als ob man mittelst solcher Verfeinerung nun wirklich eine praktische Methode besitze, um die Sittlichkeit festzustellen und auszumessen, während die Philosophie nur so herum irrlichterlirere.

Kaum weniger hinderlich als diese Fehlgriffe erweist sich die Liebhaberei, auf die man leider so häufig stößt, ganz klare und selbstverständliche Sätze, denen im Grunde, wenn man sie nur beim rechten Namen nennt, sehr leicht beizukommen ist, mit hochtrabenden gelehrtklingenden Ausdrücken zu behängen, aus ihnen ein System zu bereiten, dasselbe als hochwichtig der Aufmerksamkeit zu empfehlen und dadurch am letzten Ende doch nur Zeit und Kraft unnütz zu zersplittern. Ich halte Lange, wenn es mir auch scheint, daß er in der „Geschichte des Materialismus" zu viel und vielerlei bewältigen und berücksichtigen wollte, wodurch er in manche Verworrenheit gerieth, trotz-

dem für einen sehr verdienstvollen, scharfsinnigen, redlich bemühten Forscher, aber auch für diese erwähnte gefährliche Liebhaberei liefert er ein frappantes Beispiel.

Man überlege sich einen Augenblick das verzweifelt einfache Verhältniß, welches darin besteht, daß in einer einförmig dahinlebenden Bevölkerung, die so dahin dämmert, daß man etwa von ihr sagen kann: sie thut nichts Guts, sie thut nichts Schlechts die Zahl der verbrecherischen Handlungen geringer sein wird, als wo complicirtere Lebensbeziehungen bestehen und höre nun, wie sich dies Verhältniß bei Lange aufbauscht und aufbläht.

Für manche Arten von Vergehungen ist der passende Nenner zur Herstellung einer richtigen Verhältnißzahl gar nicht zu finden, und doch besteht eine Verschiedenheit der ganzen moralischen Entwicklung zwischen den Bevölkerungsgruppen, die man vergleichen möchte, bei welcher gar nicht daran zu denken ist, daß die auf den Kopf berechnete Verhältnißzahl der Verbrechen in beiden Fällen dieselbe ethische und psychologische Bedeutung hätte. Da dieser Punkt von den Moralstatistikern noch nicht hinlänglich beachtet ist, so gestatte ich mir, hier kurz auf die wichtige Erscheinung der ethischen Evolution hinzuweisen, die ich zuerst in meinen Vorlesungen über Moralstatistik an der Bonner Universität (Winter 1857/58) entwickelt und seitdem stets bestätigt gefunden habe, ohne zu einer Veröffentlichung Zeit zu gewinnen. Vergleicht man nämlich den Zustand einer einförmig dahinlebenden Hirtenbevölkerung, wie wir sie etwa in mehreren Departements des innern Frankreich finden, mit dem Zustand einer Bevölkerung, die von der industriellen, literarischen, politischen Bewegung der Geister

ergriffen ist, bei der das tägliche Leben an sich schon eine reichere Fülle von Vorstellungen erweckt, Handlungen und Entscheidungen fordert, Zweifel spornt, und bei welcher noch dazu für den Einzelnen, wie für die Gesammtheit der Wechsel von Glück und Unglück größer ist und außergewöhnliche Krisen häufig werden, so sieht man leicht, daß bei der letzteren Bevölkerung, wie schon eine Betrachtung der Gesichter, der Gestalten, Trachten und Gewohnheiten zeigt, eine ungleich größere Verschiedenheit zwischen den Individuen eintreten muß, und daß jedes einzelne Individuum einem viel stärkeren Wechsel der Einflüsse aller Art ausgesetzt ist. Da nun in ethischer Beziehung eine solche Evolution eben so gut edle wie unedle Eigenschaften fördert und ebensowohl außerordentliche Handlungen der Aufopferung einer uneigennützigen Nächstenliebe oder eines heroischen Kampfes für das Gemeinwohl hervorruft, als sie andererseits die Erscheinungen der Habsucht, des Egoismus und maaßloser Leidenschaften erzeugt, so kann man einen ethischen Schwerpunkt der Handlungen dieser Bevölkerung fingiren, von welchem sich die einzelnen Acte bald nach der guten, bald nach der schlimmen Seite hin, bald in der Richtung irgend einer sittlich gleichgültigen Excentricität entfernen. Bei einer Bevölkerung von geringerer Evolution werden sich sämmtliche Handlungen näher um den Schwerpunkt gruppiren, d. h. es werden excentrische und ausnehmend edle Handlungen verhältnißmäßig eben so selten sein, als sehr schlechte; da nun das Gesetz sich um die große Masse der Handlungen gar nicht kümmert und nur nach gewissen Richtungen hin dem Egoismus und den Leidenschaften eine Schranke zieht, jenseit welcher die Verfolgung um die Strafe beginnt, so ist es ganz natürlich, daß eine Bevölkerung von höherem Evolutionsgrade bei gleichem

ethiſchen Schwerpunkt eine größere Zahl unſittlicher Handlungen hat, theils weil auf den Kopf überhaupt mehr einzelne erhebliche Willensakte kommen, theils aber auch weil die größere Excentricität der Individuen ſich ſowohl im guten wie im ſchlechten Sinne weiter von dem Mittelpunkt entfernt, während nur ein Theil der Handlungen letzterer Art zur Aufzeichnung kommen. Wie ein ſtarker Wellenſchlag auch bei niedrigem Waſſerſtand leichter über den Uferdamm ſpritzt als ein ſchwacher bei höherem, ſo muß es ſich auch hier hinſichtlich der ſtrafbaren Handlungen verhalten.

Dieſer letzte, bei Lange mit geſperrter Schrift beſonders hervorgehobene Satz ſucht ſeine Meinung durch ein Bild zu veranſchaulichen, welches an ſich ſchon ungenau und incorrect iſt. Denn keineswegs ſpritzt ja ein ſtarker Wellenſchlag bei niedrigen Waſſerſtand jedesmal und als Regel leichter über Bord als ein ſchwacher bei höherem Waſſerſtand, ſondern es kann auch gerade das umgekehrte Verhältniß ſtattfinden. Das Ergebniß iſt rein von der Stärke des Wellenſchlags und der Höhe des Waſſerſtandes abhängig. Für etwas, was ſich als Norm und Regel darſtellen ſoll, iſt dies Bild alſo ſo ungeeignet, wie möglich. Aber auch der fingirte „ethiſche Schwerpunkt“ iſt eine intereſſante Formel, die geheimnißvoll klingt, aber wenig bedeutet. Sie bedeutet eben nur Folgendes: wenn gute und böſe Handlungen in zwei Bevölkerungsgruppen mit einander verglichen, hier wie dort in gleichem Verhältniß ſtehen, beide z. B. wie 5 zu 7, ſo wird die 7 (angenommen als Verhältnißzahl der unſitt-

lichen Handlungen) in einer unter complicirten Verhältnissen lebenden Bevölkerung mehr unsittliche Handlungen vorstellen, als dieselbe Ziffer bei einer einfachen Bevölkerung. Die Balance der 7 zu 5 bleibt ungestört, weil auch die 5 wieder mehr erhebliche gute Handlungen bei der einen wie bei der anderen Gruppe aufweist. Dadurch reducirt sich aber der Kern der ganzen Weisheit auf die schon gleich Anfangs von mir hervorgehobene höchst einfache Thatsache. Wenn man aber so leicht übersehbare Verhältnisse, statt sie plan und einfach zu behandeln, künstlich in die Höhe schraubt und unvergleichlich tiefsinnig ausstaffirt, so wird es natürlich immer unmöglicher die Hauptpunkte von den Nebenpunkten zu sondern und den ersteren die ihnen allein gebührende Stellung einzuräumen.

Die Aufgabe auf dem ungeheuren Arbeits-Gebiet der menschlichen Cultur-Entwicklung einen sogenannten sittlichen Antheil auszuscheiden oder mit anderen Worten die Aufgabe: festzustellen, ob denn innerhalb all dieser Arbeit und Bewegung sich auch wirklich ein Antheil sittlichen Fortschritts befindet, oder ob das Menschengeschlecht, sittlich genommen, trotz aller Verfeinerung, trotz aller materiellen und intellectuellen Fortschritte u. s. w. nicht doch im Grunde ziemlich unverändert dasselbe Gesicht aufweist, gehört wie leicht einzusehen, zu den aller verwickeltesten und schwierigsten. Schon bei den auftauchenden Vorfragen: was soll unter sittlichem Fortschritt verstanden

werden, wie verhält ſich der intellectuelle Fortſchritt, der ſich am unzweifelhafteſten nachweiſen läßt und deſſen ſtätiges, mit der Alterszunahme unſeres Planeten fortſchreitendes Wachsthum am wenigſten beſtritten werden kann, zu dem ſittlichen, begegnen wir ſofort den erſten eminenten Schwierigkeiten.

Es kann mir ſelbſtverſtändlich nicht beikommen gewiſſermaßen im Vorbeigehen hier eine ſelbſtſtändige Entwickelung vortragen zu wollen, nur an einigen Hauptpunkten will ich verſuchen theils Einwendungen zu erheben theils die Richtung anzudeuten, von der nach meinem Dafürhalten, bei der Unterſuchung nicht abgewichen werden darf. Das ganze Thema bildet den bedeutungsvollſten Vorwurf, den ſich eine anthropologiſch-pſychologiſche Ethik, nur ſtellen kann und iſt alſo nur ſelbſtſtändig losgelöſt von anderen Gedankenreihen, und in umfaſſender Weiſe abzuhandeln.

Nichts liegt in einem gewiſſen Sinne näher, iſt daher gebräuchlicher und, man kann ſagen; populärer als bei der Frage nach dem ſittlichen Fortſchritt der Menſchheit auf den Egoismus zurückzugreifen. Selbſtſucht — Gemeinſinn; Eigennutz — gemeinnützige Thätigkeit; Zuſammenſcharren — Vertheilen und fruchtbringend Wirken; Herzenskälte — Herzenswärme; Ungerechtigkeit — Gerechtigkeit; Despotismus — Freiheit; Alles, was wir lieben und erſtreben, oder andererſeits zurückweiſen und verwerfen, ſcheint ſich in großen Verhältniſſen und Beziehungen an dieſe eine Formel des Egoismus und ſeiner Ueberwin-

dung anknüpfen zu lassen. Dazu tritt die große weltgeschichtliche und ethische Erscheinung des Christenthums, dessen innerste welterlösende Bedeutung, als Religion der Liebe, im Gegensatze zu der vor ihm liegenden Menschheitsaera sich ebenfalls als Befreiung aus den Banden des Egoismus deuten läßt und in diesem Sinn mit Vorliebe den tiefsinnigsten Speculationen zum Anhalt gedient hat. Und endlich wird auch in dem Ringen der Gegenwart, in all' ihren friedlichen Bestrebungen kaum ein Ziel so unverrückt und zielbewußt im Auge gehalten als die Erleichterung der Belasteten. Wird nun bei den hierbei mitwirkenden, ganz verschieden gestalteten ursächlichen Faktoren, die genaue Schätzung des sittlichen Antheils d. h. (wenn wir einmal den Egoismus als Maßstab anlegen) der rein auf das Wohl der Anderen gerichteten uneigennützigen Triebe nie durchzuführen sein d. h. wird es immer zweifelhaft sein müssen, ob diese Triebe oder nicht vielmehr Furcht der Besitzenden, kluge Berechnung, rationeller Egoismus, volkswirthschaftliche Einsicht u. s. w. oder auch Empfindsamkeit und jene Art von Mitleid die, um mit Büchner zu reden, einem „verfeinerten Egoismus" gleicht[1]), den Ausschlag geben, so scheint es auf der anderen Seite doch kaum anfechtbar zu sein, daß den ersteren, den uneigennützigen Trieben, gegenwärtig eine größere Rolle zufällt als früher.

Und so läßt sich, scheint es, ohne allzuviel Schwierig-

1) Büchner, die Stellung des Menschen in der Natur. Leipzig 1870.

keit das Weltbild ungefähr so gestalten, daß es einen sittlichen Fortschritt giebt, der zusammenfällt mit der Erhebung des Menschen resp. der Menschheit über den natürlichen Egoismus.

Hierüber läßt sich nun außerordentlich viel hin und her speculiren. Zieht man in diesen angenommenen sittlichen Fortschritt noch die Idealbildung des Menschen hinein, ohne auch dieses äußerst schwierige Thema genau zu präciſiren und zu erschöpfen, spricht man von einer durch die fortschreitende Cultur und Ordnung der Lebensverhältnisse nothwendig bedingten Zunahme der „Harmonie unseres Weltbildes," die allmählig über die wilden Störungen der Triebe und der heftigeren Empfindung von Luſt und Schmerz das Uebergewicht erlangen müsse, von einer liebevollen Umfassung der gesammten Erscheinungswelt und der natürlichen Neigung sich diese harmonisch zu gestalten", so bewegt man sich meines Erachtens in Allgemeinheiten, die sehr blendend sind und geistvoll vorgetragen, sehr bestechend wirken können, aber doch an allen Ecken und Enden der scharfen Formulirung und Frageſtellung entbehren, die für jede Untersuchung, die nach Grund und Boden sucht, zunächst erfordert wird. Ein „naturgemäßer, so zu sagen physischer Grund für die allmählige Verdrängung des Egoismus durch das Wohlgefallen an der harmonischen Ordnung der Erscheinungswelt" klingt sehr schön, aber der Klang ist, wie mir vorkommt, auch das Beste daran[1]).

1) Vgl. den letzten Abschnitt: Der ethische Materialismus und

Eine noch ſo ſtattliche und verheißend ausſehende Straße voll Prachtbauten kann als Sackgaſſe endigen, die den Wanderer, der weiter will, ſchließlich umzukehren zwingt und um nun nicht erſt die ganze Straße der ſtattlichſten Auseinanderſetzungen durchwandern zu müſſen, fange ich lieber gleich bei der Sackgaſſe an. Oder giebt es eine ſolche nicht? Ich ſollte denken, ja, denn was iſt eigentlich Egoismus, was iſt ein Egoiſt? Drücke ich damit eine ſo bekannte, beſtimmt benannte Größe aus, daß ich mir einbilden kann für Jeden daſſelbe geſagt zu haben, wie etwa 4 oder 5 für Jeden nur dieſe Zahl und keine andere bedeuten? So ſcheint es allerdings und faſt in dieſem Sinn wird auch dies Wort gebraucht. Wie iſt es aber in Wahrheit damit beſtellt? Dem Standpunkt, der die ganze Menſchheit gleichberechtigt als eine Familie umfaßt, erſcheint der Standpunkt, der ſich auf die eine eigne Nation zurückzieht, als ein egoiſtiſcher — dem, der dieſen Standpunkt innehält, erſcheint in gleichem Lichte wieder der, der ſich auf den Stamm, den Canton, die Stadt beſchränkt — dieſem wieder der, der nur an ſein Geſchlecht, denkt, an ſeine Familie und ſo weiter bis wir ſchließlich bei dem anlangen, der ausſchließlich nur an ſich denkt. Und umgekehrt in aufſteigender Linie erſcheint häufig der, dem ſehr erweiterte Intereſſen am Herzen liegen, dem Anderen, der mit Herz und Sinn in

die Religion in der Geſchichte des Materialismus von A. Lange, der bei allen ſonſtigen Vorzügen dem Syſtematiſiren von Allgemeinheiten faſt zu viel Neigung und Geſchick entgegenbrachte.

einem engeren Intereſſen-Kreis Fuß gefaßt hat und bei dieſem verharrt, ſehr leicht als „Phantaſt“. Wie oft iſt nicht dies, nicht gerade beſchimpfende, aber auch nicht auszeichnende Urtheil aus keinem anderen Grunde gefällt worden, als weil der Verurtheilte aus dem Kreis bereits herausgetreten war, der die, welche über ihn urtheilten, noch umſchloſſen hielt.

„Nun gut“, ſagt man „eben in dieſer Erweiterung des Kreiſes liegt aber die Ueberwindung des Egoismus und damit die Erhöhung der ſittlichen Qualität. Wer nur an ſich denkt, iſt der ärgſte Egoiſt, eine Stufe höher ſteht, wer daneben noch ſeiner Familie eingedenk iſt, noch höher veranſchlagen wir die ſittliche Qualität deſſen, der Stamm, Geſchlecht, Nation und ſchließlich die ganze Menſchheit in ſeine Gedanken und Beſtrebungen einſchließt“. Iſt dies wirklich eine richtige Rechnung? Oder liegt das Verhältniß nicht vielmehr ſo, daß die egoiſtiſche Qualität in demſelben Augenblick ſchon durchbrochen iſt, wo der Menſch außer ſich noch einen zweiten Gegenſtand verſorgt und berückſichtigt, und daß das Hinzutreten eines dritten und vierten Gegenſtandes u. ſ. w. keineswegs einen Maßſtab bildet, oder gleichbedeutend iſt mit einer ebenmäßigen Verminderung des egoiſtiſchen Weſens reſp. einer dem entſprechenden vermeinten Erhöhung der ſittlichen Qualität. „Es giebt aber doch Abſtufungen im egoiſtiſchen Verhalten, erhöhete und verminderte Grade des egoiſtiſchen Weſens“. Unzweifelhaft, nur decken ſich dieſelben nicht mit der erweiterten Einbeziehung der

Objecte. Die Größenproportion der Menschheit zur Familie als Objekte der Sympathie des Einzelnen bedeutet nicht in umgekehrtem Verhältniß die Abnahme des Egoismus und es ist also auch nicht der Schluß gerechtfertigt: weil im Leben der Menschheit der Einzelne zunächst nur an seine Familie und seinen Stamm denkt und dieselben versorgt, dies Verhalten allmählig aber auf immer weitere Kreise anzuwenden lernt, ist er um eine dem entsprechende Größe dem Egoismus abgestorben oder doch auf dem Wege dies zu thun. Vielmehr findet nach meinem Dafürhalten hier durchaus keine direkte Beziehung, auf die sich das Verhältniß von Ursache und Wirkung anwenden ließe, statt.

Wenn wir für einen Egoisten keine andere sachgemäße Definition haben als die eines Menschen, der *ausschließlich* sich berücksichtigt, so steht dem Egoisten pur et simple allerdings derjenige am nächsten, der, wenn auch nicht ausschließlich, doch *vorwiegend* sich berücksichtigt, dessen liebes Ich sich bei jeder Gelegenheit in den Vordergrund drängt, so daß er den Anderen nur gönnt, was er ihnen gönnen *muß*. Aber eben dies kann ebensowohl da stattfinden, wo die Culturbewegung bereits soweit vorgeschritten ist, daß die Berücksichtigung einer größeren Gemeinsamkeit, eines Staatswesens, eines Volkes, Seitens des Einzelnen nothwendig stattfinden muß, als da, wo ein primitiverer Zustand der Verhältnisse das Individuum auf sich selbst angewiesen und eingeschränkt hält. Oder man denke sich ein Staatswesen wie die

ehemalige Venetianiſche Republik und beantworte ſich die Frage, ob die Angehörigen derſelben wohl weniger Egoiſten geweſen ſein werden als irgend eine Bevölkerung, in der der Staatsgedanke noch eine völlig untergeordnete Rolle ſpielte, in der Jeder nur für einen engſten Intereſſen- und Sympathie-Kreis ſich bethätigte. Was hier ſo leicht mit täuſchendem Anſchein blendet iſt die im erſteren Fall ſo viel reicher entwickelte und mehr in die Augen ſpringende Bethätigung des Menſchen im öffentlichen Leben. Aber man vergißt dabei, daß auch das gar keinen Maßſtab bildet, um danach eine Minderung des Egoismus abzuſchätzen. Man vergißt, daß derartiges Weſen ganz ungehindert neben der egoiſtiſchen Grundqualität beſtehen kann. Denn es kommt nur auf Eins an, darauf aber auch unbedingt; zu verſtehen, daß der Egoiſt das ihn als ſolchen characteriſirende Concentriren all' ſeines Denkens und Thuns auf ſein individuelles Intereſſe und ſeinen Vortheil, wie er denſelben eben verſteht, auch *indirekt* dadurch bethätigen kann, daß er ſein Intereſſe engeren oder größeren Kreiſen (Familie, Gemeinde, Staat, Nation) zuwendet, *falls er in dieſer Bethätigung nur immer und ausſchließlich Sich, ſeine eigene Steigerung und Bedeutung ſucht*, — was das einzig entſcheidende Merkmal iſt. So kann der ausgemachteſte Egoiſt ein eifriger Familienvater, ein thätiges Gemeindemitglied, ein ſeinen Leiſtungen nach verdienſtvoller Staatsmann ſein. Laſſen wir uns durch den Schein getäuſcht, verleiten, dies Verhältniß unrichtig

aufzufaſſen, ſo müſſen wir es überhaupt aufgeben, die egoiſtiſche Weſensqualität an der Wurzel und im Kern ihres Grundgedankens zu packen. Wir haben dieſelbe dann auf die im Ganzen nur ſehr kleine Anzahl von Egoiſten im engſten Sinn des Wortes, d. h. ſolche, die keinen Schritt über ihr eignes nächſtes direktes Intereſſe hinausthun, einzuſchränken[1]).

Erwägen wir einen Augenblick das folgende Verhältniß, welches als Vergleich dienen kann. Jemand berückſichtigt und ſorgt, mit ſo viel oder ſo wenig Hingebung als ihm eigen, für einen nächſten Angehörigen, da andere Gleichberechtigte nicht vorhanden ſind. Zu irgend einer Zeit aber tauchen ſolche Gleichberechtigte, die verſchollen waren, wieder auf und empfangen nun ebenfalls das ihnen zukommende Theil der Berückſichtigung. Das Quantum derſelben, über das verfügt wird, dehnt ſich alſo auf eine weitere Linie aus, die Zahl der Empfänger iſt eine vermehrte, die ſittliche Qualität desjenigen, der zu berückſichtigen hat, wird aber dadurch nicht nothwendig berührt und kann ganz unverändert dieſelbe geblieben ſein.

Im kleinſten Bilde angeſchaut, ſpiegelt ſich hierin diejenige Beziehung in dem Entwicklungsprozeß der Menſchheit, die darin gelegen iſt, daß ſie allerdings, was ja nicht geläugnet werden ſoll und was nach allen Anzeichen zu ſchließen einem ſtätigen Geſetz des Fortſchritts unter-

1) Vergl. hierüber auch des Verfaſſers: Das Leben ohne Gott (Hannover, Rümpler 1875), Abſchnitt: Zwiſchen zwei Welten.

liegt, mehr und mehr eine gewisse Familienähnlichkeit in sich anerkennen lernt. Familie ist vielleicht etwas viel gesagt, es bezeichnet vorläufig noch mehr die Richtung als eine Thatsache, aber es ist doch insofern keine unrichtige Bezeichnung als ja auch innerhalb der Familie noch die verschiedensten Abstufungen der Ansprüche möglich sind und vorläufig nur eine gewisse Gleichartigkeit der Berechtigung, der Stellung, des nicht mehr völlig abzuweisenden Anspruchs auf Berücksichtigung kraft der Verwandtschaft zur anerkannten Thatsache geworden ist.

Worauf gründet sich diese Thatsache? Sie gleicht gewissermaßen einem langsamen Augenaufmachen der Menschheit. Wie unsäglich tief sah die kleine Zahl der mit den höchsten Vorrechten ausgestatteten Vornehmen früherer Zeiten die misera contribuens plebs unter sich, wie gänzlich unsichtbar und unfaßbar war ihr die Aehnlichkeit ihres eignen Wesens mit derselben, wie undenkbar die Zumuthung eines darauf gegründeten Anspruchs! Und wie viel ist auch heute noch von all' diesem übrig! Man denke, wie wenig die Menschen das sie umgebende erschöpfende Elend Unzähliger auch nur zu sehen pflegen. Aber war oder ist dieses Nichtsehen ein Beweis ihres Egoismus? Gewiß nicht. Den Ebenbürtigen, denen, deren Gleichberechtigung man begriff, deren Gleichartigkeit man einsah, wurde und wird ja Berücksichtigung gewährt.

Und eben deshalb liegt in dem Augenaufmachen auch kein Moment einer Verminderung des Egoismus. Es

läßt ſich ſehr wohl denken, daß die ganze coloſſale umwälzende Arbeit der Cultur, in der wir noch mitten inne ſtehen, der Arbeit, die nach ihrem Müheaufwand, nach der revolutionären Umgeſtaltung aller Verhältniſſe und allmählig des ganzen Weltbildes von der ungeheuerſten Bedeutung iſt und deren Kernpunkt zunächſt doch nur darin beſteht, daß die Menſchenähnlichkeit, der Familienzuſammenhang eines Weſens mit dem anderen erkannt wird, ſich vollzieht, ohne daß in dem mehr oder minder egoiſtiſchen Fühlen der Menſchen zu einander eine weſentliche Veränderung vor ſich ginge. Es kommt noch hinzu, daß das Erkennen, das Augenaufmachen, um das es ſich in dieſem Falle handelt, eigentlich ein gewaltſames d. h. dadurch herbeigeführt iſt, daß die Parias der Menſchheit ſich allmählig ihrer Menſchenähnlichkeit bewußt wurden und ſich die Anerkennung derſelben (und der mit derſelben ſofort geſetzten Forderungen rechtlichen Inhalts) von den unwillig zögernden Bevorrechteten erzwangen und fortgeſetzt erzwingen. Der Gedanke eines Familienzuſammenhangs in der Menſchheit wird überhaupt häufig über Gebühr hoch taxirt und veranlaßt dadurch irrige ſittliche Vorſtellungen. Nicht zu leugnen iſt ja, daß die Anerkennung des Familienſtandes in der Menſchheit zur Erlangung einer höheren ſittlichen Stufe nothwendig hinzugehört, nur erſchöpft ſie nicht den Begriff derſelben und wenn man: „Die Menſchheit — eine Familie“ als Idealbild der Zukunft hinſtellt, ſo denkt man ſich ſtillſchweigend ſehr Vieles dazu, was nicht nothwendigerweiſe

in den Begriff des Familienzusammenhangs hinein gehört. Giebt es denn nicht Familien, die sich volle Berücksichtigung ihrer gegenseitigen Zusammengehörigkeit erweisen, also gerade das thun, was sie als Familie charakterisirt, und die gleichwohl Familien von Spitzbuben sind und keinen höheren Grad sittlicher Cultur repräsentiren?

Das Bemühen, den sittlichen Fortschritt im Leben der Menschheit nach dem Maß der Ueberwindung des Egoismus abzuschätzen beruht auf einem richtigen Grundgedanken, auf dem nämlich, daß aller sonstige Fortschritt im geistigen Leben für die hier zur Entscheidung stehende Frage nicht entscheidend in's Gewicht fallen kann, so lange Herz und Wille außer Berechnung gelassen sind. Man wünscht, so zu sagen, eine natürliche Züchtung und Veredlung der Herzenstriebe behaupten zu dürfen, wie man ein mit der Alterszunahme des Planeten proportional zunehmendes natürliches intellektuelles Wachsthum, gewissermaßen eine Vermehrung der Geistesmasse behaupten kann. Beides zusammen ergäbe dann die Sittlichkeit, die weder ohne geistigen Gehalt noch ohne Kraft des Herzens gedacht werden kann. Es ist eine richtige Erkenntniß, die gerade wegen der so gewöhnlichen Verwechslung dieser Punkte in unserer Zeit, immer wieder als Ausgangspunkt hervorgehoben zu werden verdient, daß all' der Glanz der zahllos in unserer Zeit auf materiellen Gebieten gemachten Fortschritte, alle wichtigsten Erfindungen und Entdeckungen, alle Erweiterung unserer

Intellektualsphäre, alles davon wieder zum größten Theil abhängige, zweckmäßige und einsichtige Verhalten auf Gebieten des öffentlichen Lebens, wo sonst durch Mißverstand und Irrung so unendlich viel Unheil gestiftet worden ist, daß alle Bereicherung unseres Wissens, alle Verfeinerung unserer Nervendispositionen, alle Steigerung des Empfindungsvermögens in Richtungen, in denen der Mensch sich sonst weniger „empfindlich" verhielt [1]), daß all' dieser so genannte „Culturfortschritt" nicht unmittelbar einen „sittlichen" Fortschritt bedeutet, unabhängig von

1) Als überzeugendster Beweis einer gegen frühere Zeiten fortgeschrittenen inneren Sittlichung pflegt diejenige Milderung der Sitten zu gelten, die es uns unmöglich macht der Greuel der Inquisition, der unmenschlichen Gefangenenbehandlung, der auferlegten Todesmartern ꝛc. anders als mit Ekel und Abscheu zu gedenken resp. sie anzuwenden. Wie wenig aber auch diese Verfeinerung unseres Gefühls einen totalen sittlichen Fortschritt in sich schließt, kann die Erwägung lehren, daß dieser Abscheu auch von dem getheilt werden kann, der eine gewisse, zur Mitleidenschaft disponirende Nervenreizbarkeit besitzt, wenn er auch im Uebrigen auf durchaus niedriger sittlicher Stufe steht. Auch ist daran zu erinnern, daß gerade diese Nervenreizbarkeit, der ohne Zweifel der allererheblichste Antheil an der uns so natürlichen unwillkürlichen Schauderempfindung bei der Vorstellung ausgesuchter Martern ꝛc. zukommt, sehr leicht in eine gegentheilige Wirkung umzuschlagen im Stande ist, in der sie selbst dem Abscheu wieder einen spezifischen Reiz der Aufregung, zu der sie in natürlicher Sympathiebeziehung steht, abzugewinnen vermag. Es unterliegt kaum einem Zweifel, daß wenn z. B. Hinrichtungen wieder öffentlich vollzogen würden, sie bald zu den gesuchtesten Schauspielen gehören würden. Man sieht daraus, wie gering der eigentlich ethische Antheil bei dieser Milderung und Verfeinerung unserer Sitten ist.

demſelben beſtehen, ja bei einem gleichzeitigen Rückgang deſſelben wenigſtens zeitweiſe floriren kann. Damit ſoll ſelbſtverſtändlich namentlich in Betracht des intellectuellen Wachsthums nicht die Bedeutung deſſelben für den ſittlichen Fortſchritt verkannt werden, aber wie es wahr bleibt, daß ein unendlich kluger und intellectuell überlegener Menſch ein unendlich ſchlechtes pflichtvergeſſenes Wollen, eine unendlich niedrige Geſinnung beſitzen kann, ſo bleibt es auch wahr, daß zu allem Wiſſensfortſchritt der Menſchheit noch etwas Anderes hinzutreten muß, wenn derſelbe für die Menſchheit im Sinn einer ſittlichen Erhöhung fruchtbar werden ſoll.

Der Bibelſpruch, der für den Einzelnen in unanfechtbarer Gültigkeit beſteht: „Wenn ich weiſſagen könnte und wüßte alle Geheimniſſe und alle Erkenntniß und hätte allen Glauben, alſo daß ich Berge verſetzte und hätte der Liebe nicht, ſo wäre ich nichts“ hat dieſelbe Bedeutung auch für die Menſchheit, die ja, wenn auch in unendlich erweiterter Form, in ihrem ſittlichen Beſtand denſelben Grundgeſetzen unterthan bleibt wie der Einzelne. Aber wenn dies Moment anzuerkennen iſt und in der That für die Anwendung des Egoismus als Maßſtab in Bezug auf Sittlichkeit zu ſprechen ſcheint, ſo geht doch andererſeits gerade aus dem hier erörterten Sachverhalt das völlig Ungenügende dieſer Formel hervor. Denn die Ueberwindung, die Befreiung vom Egoismus bedeutet gar nicht einmal unumgänglich die Liebe, das Mitgefühl. Wer ein Weſen außer ſich liebt iſt allerdings kein Egoiſt,

aber nicht jeder, der aus dem Egoismus heraustritt, tritt dadurch in die Liebe ein. Auch der verdient nicht die Bezeichnung eines Egoisten, der den Nächsten in angemessener Weise berücksichtigt, nicht weil ihn irgend ein Impuls der Bruder- oder Menschenliebe dazu drängt, sondern weil es seiner vorsichtig angelegten und Conflikten abgeneigten Natur überhaupt entspricht sich angemessen zu verhalten. Es braucht dies Verhalten nicht gerade egoistische kluge Berechnung, sondern es kann eine Mischung von Mäßigung, Ordnungssinn und selbst Rechtsgefühl sein, aber unter Ausschluß einer Aktion des Herzens. Und doch ist es gerade auf diese bei der Zugrundelegung der egoistischen Motive als Sittlichkeitsmesser abgesehn. Es ist also ersichtlich, daß selbst dieser nächste Zweck auf diesem Wege nicht erreicht wird. Der Egoismus ist wohl die Negation der Sittlichkeit (insofern er eben jedes andere Motiv als das der Selbstberücksichtigung ausschließt) aber seine Verneinung ist noch nicht die Position der Sittlichkeit. Wäre aber auch wirklich der Gegensatz des Egoismus das Mitgefühl, die Theilnahme des Herzens, die Ueberwindung des Egoismus also ein Erwerb, eine Ergänzung nach der Seite der Herzensgüte zu betrachten, so wäre auch damit noch kein voller Ausdruck für die Sittlichkeit gewonnen, die auch bei dem theilnehmendsten Herzen unvollständig sein kann.

Die Annahme, die Menschheit halte in Bezug auf die Triebfedern der Uneigennützigkeit, des Wohlwollens, der Gerechtigkeit und die ihnen entgegen-

wirkenden seelischen Momente — in Bezug auf das, was man also Moralität zu nennen pflegt — ein gewisses unveränderliches Maß inne, welches im Lauf der Culturentwicklung nur von immer Mehreren angestrebt und erreicht wird, während diese selbst (die Culturentwicklung) uns vermehrtes Wissen und Können und eine Nervenverfeinerung zu Eigen machen, die aber eine Mehrung der Moralität nicht unmittelbar weder bewirken noch verbürgen — diese Annahme hat, man kann es nicht leugnen, eine gewisse Wahrscheinlichkeit für sich, die weder durch den Inhalt der bisherigen Geschichte der Menschheit im Großen noch durch das, was etwa die unmittelbare Gegenwart, die Zeitgeschichte dem unbefangenen Blick lehrt, geschmälert wird, durch beide vielmehr eher eine Bestätigung erfährt.

Die Formel, welche Buckle von dem Zusammenwirken eines veränderlichen Elements, des intellectuellen, und eines stationären, des moralischen für den Fortschritt der Civilisation aufgestellt hat, eine Formel, nach welcher also das moralische Grundwesen und damit auch Grundvermögen der Menschheit ungeändert bliebe, ist mir vom Standpunkt der Culturbetrachtung aus immer wenig anfechtbar erschienen. Die Gegenrechnung einer natürlich bedingten Abnahme des Egoismus ist aus den erwähnten Gründen wenig zutreffend. Die Ausnahme-Erscheinungen einer über das stationäre Maß hinausreichenden sittlichen Kraft des Erkennens, Fühlens und Wollens, wie sie gelegentlich bei Einzelnen zu Tage

tritt, ſcheinen mehr aus einer zufälligen Combination beſonders günſtig wirkender Umſtände hervorgegangen zu ſein als daß ſie das Vorhandenſein eines inneren geſetzmäßigen Vorganges belegten.

Wenn man nun aber gleichwohl nach einem ſolchen geſetzmäßigen Vorgang ſucht, wenn man den Gedanken einer auch in ſittlicher Beziehung emporſtrebenden Entwicklung des Menſchengeſchlechts feſthält und denſelben in eine logiſche Form innerer Nothwendigkeit faſſen möchte, ſo ſcheint es mir dafür keinen anderen Weg, als den einer Trieblehre auf ſtreng eudämoniſtiſcher Grundlage zu geben. Ich behaupte hier nicht die Gangbarkeit dieſes Wegs, da eine ſolche Behauptung, um beweiskräftig zu erſcheinen, gleichzeitig eine an dieſer Stelle nicht beizubringende Darlegung im Einzelnen in ſich ſchließen müßte, will aber, nachdem ich die Mangelhaftigkeit des bisher von mir betrachteten Gedankengangs hervorgehoben habe, wenigſtens das, was mir als Vorzug einer ſolchen Trieblehre für den beabſichtigten ethiſchen Nachweis erſcheint, zu präciſiren verſuchen.

Der Triebkraft, welche das Ganze umſpannt, läßt ſich in einem gewiſſen Sinn als Triebwerk, in und an welchem dieſe Kraft ſich bethätigt, durch welches ſie wirkt, der Menſch entgegenſetzen.

Die Triebkraft, das primum-agens des Weltgebäudes, entzieht ſich ihrem Weſen nach unſerer Erkenntniß. Gleichgültig ob wir ſie Schöpfer, Kraft, Subſtanz, das Abſo-

lute, Weltvernunft, das belebte Universum, oder wie sonst nennen — wir haben damit doch immer nur Wortbezeichnungen für ein unerfaßlich Geschehendes und Wirkendes. Dem Studium der Triebkraft, wenn ich so das im Erkenntnißdrang unternommene Bemühen diesem Unerforschlichen nachzuspüren und es begrifflich zu umschreiben nennen darf, verdanken wir jene großen philosophischen speculativen Systeme, die zu den interessantesten Monumentalbauten des menschlichen Geistes gehören, aber allerdings der sicheren Anhaltepunkte und Erkenntnißmomente nur in geringstem Maße theilhaftig sind und sein können. Anders und besser steht es mit dem Studium des Triebwerks. Hier treten wir aus Wolkenhöhen, aus zerfließenden Luftschichten, die uns keine Fußfassung gestatteten, wieder auf festen Boden, wir wissen wenigstens, wo wir Anker zu werfen haben, wir kehren in uns selbst ein.

Das Studium des Triebwerks ist das Studium der Triebe und zwar, wie sich von selbst versteht, der Grundtriebe oder, wie man sie auch im Gegensatz zu vorübergehend uns so oder anders motivirenden Anwandlungen nennen kann, der psychologischen Grundmotive des Menschen. Aber hier ist, ehe ich hierauf einen Blick werfe, vor Allem der allgemeinen Bedeutung des Triebwerks für das, was auf Erden überhaupt vor sich geht, zu gedenken.

Für die Erkenntniß der Richtung, in welcher die menschheitliche Entwicklung sich bewegt, ist das Triebwerk

einfach entſcheidend. Was auch die Triebkraft ſei, ſie wirkt mittelſt des Triebwerks, ſie vollzieht ſich durch die Triebe und in denſelben und wohin es geht, das werden uns alſo dieſe am eheſten verrathen, wie wenig ſie uns auch unmittelbar das Weſen der Triebkraft enthüllen können. Nur wenn wir die hier nicht weiter zu diskutirende Annahme einer mit perſönlichen Attributen ausgeſtatteten Triebkraft feſthalten, welche die Herzen der Menſchen lenkt wie Waſſerbäche (wobei denn von derjenigen Stabilität, die wir mit dem Begriff eines Triebwerks verbinden, nicht weiter die Rede ſein kann) würde die behauptete Beziehung von Triebkraft und Triebwerk nicht aufrecht zu erhalten ſein. Sonſt aber läßt dieſelbe keine Anfechtung zu, ſie iſt vielmehr in ihrer Anwendung auf die menſchheitliche Entwicklung in dem ausgedehnteſten Umfang als Grundprinzip feſtzuhalten.

Was auch immer die Menſchheit thue und treibe, was immer ſie geſchaffen und gewirkt hat vom Anbeginn ihres Daſeinskampfes bis zur Gegenwart — gründend, zerſtörend, aufbauend, umſtürzend, ſtaatenbildend, religionenſtiftend, Paradieſe wie Höllen aus ihrem eigenen Schooße erzeugend — ſie konnte es nie gegen ihre Triebe, ſondern indem ſie der ausſchlaggebenden Gewalt derſelben nachgab, nie im Gegenſatz, nur im Einklang mit ihren Trieben verrichten. Das Triebwerk war und iſt für die Richtung entſcheidend. Die Regel iſt ſo bindend und ſtreng, daß nicht einmal ein Ausnahmefall, der für die ungenauen Regeln ſonſt als Beſtätigung gilt, hier unterzubringen iſt.

Was man vom einzelnen Menſchen, nicht immer ganz zutreffender Weiſe zu ſagen pflegt, gilt daher im eigentlichſten Wortſinn von der Menſchheit: *ſie iſt ihres Glückes Schmied*. Bei dem Einzelnen iſt der Ausſpruch oft ungerecht. Der Erfolg des verdienten Glücks kann ſich ihm verſagen, weil ſein Wille an dem Willen der Anderen ſeinen vielleicht unüberwindlichen Gegenſatz findet. Bei der Menſchheit als Ganzes mit einem Geſammtwillen, ausgedrückt in den ihr Verhalten, ihre Entwicklung beſtimmenden pſychologiſchen Grundmotiven, fehlt dieſer Gegenſatz. Es fehlt auch der Gegenſatz der Umſtände und Verhältniſſe, der dem Einzelnen als etwas Fremdartiges ſtörend und verwirrend in den Weg treten kann, *da die Menſchheit dieſe Umſtände und Verhältniſſe vielmehr jeden Augenblick ſelbſt erzeugt*, dieſelben alſo nicht als etwas ihr Gegenſätzliches, als ihr Gegenüber aufzufaſſen ſind. Die phyſikaliſche, telluriſche Bedingtheit, in Gemäßheit welcher die Entwicklung der Menſchheit ſich vollzieht, von der alſo auch die Beſchaffenheit ihrer Grundmotive weſentlich mitbedingt iſt, kann aber nicht als etwas Aeußerliches, ſondern vielmehr als ihrem Weſen und Beſtand immanent angehörig betrachtet werden d. h. wenn von pſychologiſchen Grundmotiven, von Trieben, von einem Triebwerk die Rede iſt, ſo iſt dabei die bedingende Beziehung, welcher der Lebensprozeß nach der Beſchaffenheit der Zuſtände unſeres Planeten überhaupt unterliegt, mit einbegriffen. Zu warnen iſt *nur* davor, daß man dieſe telluriſche Beſchaffenheit

nicht nach ihren localen Differenzen und Gegensätzen (klimatische Unterschiede und ihre Einflüsse u. s. w.) als ebenso vielen Spaltungen sich vor Augen stellt, sondern vielmehr deren einheitlichen Charakter als ein innerlich zusammenhängendes, sich ausgleichendes und bedingendes geschlossenes Ganze festhält, da sich nur so die Anwendung auf das Ganze der Menschheit, der sie als physikalische Grundlage dient, machen läßt.

Erwägen wir nun, ehe wir weiter gehen, und die etwaige Tragweite einer Bemessung des sittlichen Fortschritts in der Menschheit auf Grundlage der Triebe oder des Triebwerks noch näher betrachten, noch einmal den gänzlichen Mangel sonstiger Anhaltepunkte, die Licht über das Dunkel unserer Zukunft verbreiten könnten. Das eifrigste Studium der Culturgeschichte lehrt uns nichts über die Zukunft der Menschheit. Sammeln und prüfen und vergleichen wir so viele Daten, wie wir wollen, wir beleuchten die Vergangenheit, wir begreifen die Gegenwart aus den sie bedingenden Faktoren besser wie vorher, wir ziehen daraus Lehren für unser Verhalten — das Zukunftsbild der Menschheit aber ruht nach wie vor, von einem heiligen Schleier umgeben in räthselhafter Verborgenheit. Man kann der Menschheit die Lebensfähigkeit für eine fernste Zukunft absprechen, man kann nicht ihr Lebensbild auch nur in den leisesten Umrissen zu zeichnen wagen. An dieser Aufgabe scheitert alles Bemühen, der kühnste und klügste Forscher steht ihr gleich machtlos gegenüber wie der befangenste Laie.

Man kann dieſen Punkt meines Erachtens nicht ſcharf genug hervorheben. Dem Menſchen fällt es begreiflicherweiſe ſehr ſchwer aus dem gegebenen Culturzuſtand, in dem ſeine ganze Exiſtenz wurzelt, ſo weit herauszutreten, daß er ihn in der Vorſtellung völlig fahren zu laſſen vermöchte. Er pflegt den langſamen Wechſel, den jeder Tag bezeugt und der ſchon in der kurzen Spanne eines Lebens ſich zu großen Beträgen, die wir nur ſelten überſchlagen, aufſummirt, lediglich auf Einzelheiten zu beziehen, während es ihm als ſelbſtverſtändliche Gewißheit erſcheint, daß das Ganze doch ungefähr ſeine weſentlichen, ihm wohlbekannten Züge behalten müſſe. Und doch, was iſt hieran ſelbſtverſtändlich, was gewiß? Wahr iſt es ja, auf die revolutionäre Periode in der Bildung der Erde, voll umſtürzender Gewaltthaten, iſt eine ruhigere, ausgeglichenere, einer dauernden Erhaltung gleichmäßiger Verhältniſſe im Leben der Menſchheit günſtigere gefolgt. Aber wie wenig hat das im Ganzen für eine Vermuthung in Betreff einer auf Millionen Jahre hinausreichenden Zukunft zu bedeuten! Ob die ſtaatlichen, die geſellſchaftlichen Formen des menſchlichen Zuſammenlebens, die politiſchen Faktoren, die wirthſchaftlichen Bedingungen u. ſ. w. ſpäter auch nur im Entfernteſten denen, die wir aus Vergangenheit und Gegenwart kennen, mit denen wir daher zu rechnen pflegen, gleichen werden, darüber läßt ſich aus jenem Umſtande gewiß nicht der leiſeſte Anhalt gewinnen. Wer kann verkennen, um nur Eins zu erwähnen, daß die ganze materielle Grundlage des Culturbildes, welches die

Gegenwart in immer charakteriſtiſcher ausgeprägten Zügen darbietet, auf dem durch fortwährend geſteigerte Ausbeutung der Bodenſchätze rieſig entwickelten induſtriellen Betrieb ruht, daß dies Culturbild ganz der Steinkohle, einem ſchwindenden Beſitz im Mutterſchoß der Erde, deſſen Erſatz mindeſtens unſicher, angehört und wer wagte wohl zu beſtimmen, ob man dereinſt nicht einmal ebenſo von einer Steinkohlenperiode des Menſchengeſchlechts reden wird als man von einer Bronce- und Steinzeit deſſelben ſpricht?

Nur Blendung und Verblendung iſt es daher, die mehr als die nächſten Schritte auf dem unbekannten Weg der Menſchheits-Entwicklung zu überſehen glaubt. Wenn irgendwo ſo gilt hier für den denkenden Geiſt der Spruch: sub specie aeterni. Der Blick in die Ewigkeit iſt es, der die kritikloſe erträumte Sicherheit eines jeden Scheinbeſitzes von Gewißheit zerſtört, der vor unſerem inneren Auge einen Vorhang aufrollt und eine unüberſehbare Bühne zeigt, auf dem kein Bild die ſehnende Schauluſt befriedigt. Kein Bild nur — oder ſollen wir ſagen, auch kein Licht? Deckt Dunkel die ganze Bühne? Inmitten all' der Beſtimmungsloſigkeit, des Wechſels, der unberechenbaren Veränderung ſteht ein Faktor, der berechenbar bleibt und für den aller äußere Wechſel keinen innerſten Wechſel zu bedeuten ſcheint — der Menſch in ſeinen Grundtrieben als Triebwerk. Hier iſt es, wo eine pſychologiſche Anthropologie Ankergrund ſuchen muß und wo ſie ihn vielleicht bei richtiger Hand-

habung ihrer Werkzeuge finden kann. Ihren Ausgangspunkt aber hat sie von der Thatsache zu nehmen, daß der Grundtrieb des Menschen der Glückseligkeitstrieb ist.

Ich beschränke mich in dem Folgenden nun darauf, an dieser Stelle, die keine weitere Ausführung und Nachweise gestattet, einige allgemeine Gesichtspunkte zu formuliren, für deren eingehende Erörterung ich vielleicht in einer anderen selbstständigen Arbeit einmal Gelegenheit finden werde. Aus diesem Grunde sehe ich hier auch von jeder Würdigung der verwandten Ansichten anderer Philosophen ab, es läge sonst sehr nahe, die Glückseligkeits-Theorien der griechischen Philosophie zur Vergleichung heranzuziehen oder um bei den Neueren stehen zu bleiben, an Feuerbach anzuknüpfen, der in seiner Theogonie (Ges. W. Bd. IX) vielfach auf den Glückseligkeitstrieb und dessen Bedeutung in der Religion recurrirt und ebenso in seiner letzten Schrift mehrfach gegen Kant und dessen Satz, daß jeder seine eigne Glückseligkeit habe, zu Felde gezogen ist[1]).

Um aus der vorausgesetzten Thatsache, daß der Grundtrieb des Menschen ist, nach Glückseligkeit zu streben, den Nachweis abzuleiten, daß ein sittlicher Fortschritt in der Entwicklung der Menschheit stattfinde, muß die Annahme gelten, daß ein gemeinsamer (also dem Gattungs-

1) Vgl. Gott, Freiheit und Unsterblichkeit (Leipzig 1866). z. B. p. 74 u. a. O.

menſchen im individuellen Menſchen angehöriger) Organiſationsmodus beſteht, welcher bewirkt, daß Glückſeligkeit ein Erforderniß für den Menſchen iſt und er ſie daher ſucht und welcher, ſobald er dieſelbe nach ſeiner ſonſtigen (individuellen) Beſchaffenheit nicht oder nur mehr oder minder unvollkommen erreicht, eine Reaktion zur Folge hat, die ſich in der verſchiedenſten Weiſe und Stärke, immer aber in ihrer, wenn auch oft erſt ganz vermittelt eintretenden und für die Geſammtheit fühlbar werdenden Endwirkung als Verirrung, Entſtellung, als Verneinung des Gedeihens und Beſtandes darſtellt. Ich rechne dahin ebenſo gut den ſich oft ſelbſt unverſtändlichen Seufzer der Langeweile und Ueberſättigung derer, die Phantomen des Glücks nachjagen als die zerſtörende Wirkung heftig entbrannter Triebe oder die Verdumpfung der Geiſtesbeſchränktheit oder dem Druck ſonſtiger materiell ungünſtiger Verhältniſſe und kann die ganze Ausdehnung dieſes Gebietes hier nur flüchtig andeuten.

Als eine vorgeſchrittenere, höher entwickelte Sittlichkeit haben wir diejenige geiſtige Beſchaffenheit des Menſchen anzuerkennen, in welcher das auf dem Prinzip des Gefallens und damit der Liebe ruhende Empfinden des Schönen — die äſthetiſche Seite des Menſchen — und die pflichtbewußte Gewiſſenhaftigkeit — die moraliſche Seite des Menſchen — voll und fein entwickelt ſind. Dies ergiebt, unter gleichen materiellen Verhältniſſen, die größtmöglichſte Summe von Wohlſein, von Glückſeligkeit.

Geiſt und Geſundheit in ihrem Verhältniß zur Sittlichkeit betrachte ich als Momente, welche dieſelbe ſteigern reſp. im Fall der Abweſenheit aufheben, ohne daß ſie dieſelbe ausmachen. Wie Fülle des Geiſtes Alles durchleuchtet und in höhere Beziehungen emporhebt, ſo erhöht und vergeiſtigt ſie auch die Sittlichkeit. Geiſtloſigkeit iſt keine Unſittlichkeit, aber ſie kann den Nullpunkt der Sittlichkeit ergeben. Und das gleiche Verhältniß gilt von der Geſundheit.

Wir haben das Verhältniß nun alſo ſo aufgefaßt: daß in jedem Menſchen ein Glückſeligkeit ſuchender Inſtinkt waltet, daß er dieſelbe nur durch Sittlichkeit, alſo nur auf eine Weiſe erreichen kann, daß er in der Glückſeligkeit die Sittlichkeit ſucht, und daß alle Abweichung davon durch vermittelte Gegenwirkungen an der Verneinung ihres eigenen Beſtandes arbeitet. Hier liegt ſo zu ſagen eine Minirarbeit des Glückſeligkeits-Inſtinkts vor, die ſich in wenigen Worten nicht deutlich machen läßt, die aber nur verwickelt, nicht undenkbar iſt. Ich will hier nur an eine wenig gewürdigte Erſcheinung erinnern, das iſt: die Culturarbeit des Ekels. Wenn in Folge von individuellen Hemmungsbedingungen der in der Sittlichkeit ſein Genüge findende Glückſeligkeitstrieb nicht zur Geltung zu gelangen vermag und ſtatt deſſen in Folge der auf dem Glückſeligkeitstrieb laſtenden Hemmung ſittliche Mißbildungen entſtehen, ſo kann dies bei einem Theil der Bevölkerung zu einem geſteigerten Gefühl des Ekels führen, der in revolutionärer Weiſe

ſich gegen dieſe Mißbildungen wendet, ſie erſchüttert und Raum für neues Leben und Gedeihen, für eine verjüngte Zukunft ſchafft. Die Minirarbeit des Glückſeligkeits-Inſtinkts von der ich ſprach, tritt hier in ſehr indirecter und entlegener Weiſe, aber doch nachweisbar auf und man wird ſchwerlich einem der frappanteſten Züge in der Culturarbeit der Gegenwart, dem ruſſiſchen Nihilismus, ſeiner ethiſchen Bedeutung nach gerecht werden, wenn man ihn nicht zum großen Theil unter dem Geſichtspunkt des Ekels, bedingt durch den Glückſeligkeits-Trieb der Gattung, ſtellt.

Der ſittliche Fortſchritt der Menſchen, aufgefaßt in der hier nur flüchtig angedeuteten Art und Weiſe, vollzieht ſich nach einem inneren Weſensgeſetz, nach der inſtinktiv waltenden und geſtaltenden Kraft des Glückſeligkeitstriebes. Ihm zufolge gravitirt die Menſchheit nach der Seite der Sittlichkeit, man kann inſofern von einem ſittlichen Gravitationsgeſetz derſelben ſprechen. Mit der Conſtatirung dieſes Prinzips müſſen wir es indeſſen an dieſer Stelle bewenden laſſen. Wollten wir noch in eine Erörterung der hemmenden Momente eingehen, ſo hätten wir zunächſt zwiſchen denen zu unterſcheiden, die von der Natur geſetzt, mehr oder weniger ſtabil erſcheinen, wie hemmende climatiſche Bedingungen, Boden- und Racenverhältniſſe und denen, welche die Menſchheit ſelbſt erzeugt und alſo auch ändert, mit deren Umwandlung und den Erforderniſſen des Glückſeligkeitstriebes als des Grundtriebes nothwendig ſich anpaſſender Fort-

bildung sie in der That unabläſſig beſchäftig iſt. Damit würde aber ein ausgedehnteres Spekulationsgebiet betreten werden, als ſich mit dem nächſten Zwecke dieſer Arbeit verträgt.

III.

Die Preisgebung des Individuums im Weltprozeß.

Eine Beſchaffenheit des Weltengangs, der Welteinrichtung, die zur Folge hat, daß es dem Einzelnen, ganz unabhängig von ſeinem Thun und Laſſen und außer allem urſächlichen Verhältniß zu demſelben, jeden Augenblick beſchieden ſein kann unter die Räder des Verhängniſſes zu gerathen und unerſetzlich geſchädigt oder zertreten zu werden, ſtellt ſich als eine vollſtändige *Preisgebung des Individuums* dar. Die Annahme einer ſolchen in dieſer Bedeutung iſt ein Erzeugniß moderner Anſchauungs- und Auffaſſungsweiſe, und zwar tritt meiſtens noch eine aus Naturvorgängen und Beobachtungen gefolgerte Verſchärfung hinzu, nämlich die Annahme, daß dieſes unverſchuldete Zertretenwerden, dieſe prädeſtinirte, vorzeitige oder gewaltſame Zerſtörung ohne Erſatz nicht allein jederzeit *möglich* ſei, ſondern daß ſie einem gewiſſen Prozentſatz von Individuen von Rechts- oder ſagen wir von *Nothwendigkeits*wegen zufallen.

Die ganze Vorzeit, die vorchriſtliche wie die chriſtliche

Aera faßte dieſen Gedanken nie ſo ſcharf, ließ die Thatſache nie in dieſer abſchreckenden Nacktheit, in dieſer kategoriſchen Faſſung gelten. Sie beherbergte ſtets zwei Momente in ihrer Gefühls- und Anſchauungswelt, welche die Preisgebung des Individuums, ſeinen ſchutzloſen Nothſtand wieder aufhoben oder wenigſtens doch ſo modificirten, daß die ſittliche Bedeutung des ganzen Verhältniſſes eine weſentlich andere Färbung erlangte. Dieſe beiden Momente ſind die Compenſation und die Verſchuldung reſp. Verſündigung, beide entweder für ſich allein beſtehend oder zuſammenwirkend.

Es leuchtet ein, daß beide Momente die Preisgebung des Individuums d. h. natürlich nicht die unleugbare, vor unſeren Augen ſich vollziehende Thatſache der vernichtend in unſeren Lebensbeſtand und Wohlergehen eingreifenden Zufallsgewalt, aber doch die Bedeutung derſelben für unſer ſittliches Gefühl aufheben. Wer lediglich empfängt, was ihm gebührt oder was er ſich ſelbſt zugezogen hat oder wem andererſeits ein ſicherer Erſatz für das, was ihm an Leid zugefügt wird, nicht entgehen kann, der befindet ſich, wenn ihm auch das Schlimmſte zuſtößt, in einer weſentlich anderen Lage, als der, den das Unheil rein äußerlich, grund- und ſinnlos packt oder der, welcher mit demſelben abrechnen muß, ohne ihm eine Gegenrechnung, eine Schadloshaltung entgegenhalten zu können. Und eben deshalb knüpft an den Grundgedanken dieſer beiden Momente, der in der Geſchichte der Religionen und Spekulationen immer feſtge-

halten wird, wenn ihm auch im Lauf der Zeiten bald diese, bald jene Auslegung und Formfassung zu Theil wird, alles darauf Bezügliche immer wieder an und erst mit dem vollständigen Verzicht auf dieselbe ist die Preisgebung des Individuums vollendet.

Die Annahme einer Compensation als eines Acts der Ausgleichung, durch welchen für unverschuldetes Leid Ersatz geschaffen wird, durch welchen dem Wunsch und Verlangen, daß es den Guten gut, den Schlechten schlecht ergehen möge in irgend einer definitiven und abschließenden Form entsprochen werde, — diese Annahme muß ihre Realisirung nothwendigerweise in ein Jenseits verlegen, welches die Kraft und Eigenthümlichkeit besitzt, Segen und Verderben austheilen zu können. Nothwendigerweise in ein solches Jenseits, da das Diesseits augenscheinlich die Beschaffenheit nicht besitzt, um dem treibenden Grundverlangen entsprechen zu können, wie schon der tägliche Verlauf der Tagesbegebenheiten lehrt.

Nirgends tritt diese so motivirte Erschaffung des Jenseits und damit zusammenhängend die Gestaltung der Unsterblichkeit so deutlich zu Tage als im Judenthum. Gerade an dieser Stelle, aus deren Schooß sich schließlich im Christenthum die Vorstellung der ausgleichenden Vergeltung, der Schadloshaltung, eines über alles Verstehen hinausreichenden Ersatzes für alles Erdenleid, einer Freudenernte für Thränensaat ꝛc. im himmlischen Jenseits kraft unserer unsterblichen Natur entwickelte, gerade an dieser Stelle bestand bekanntlich die Vorstellung eines

derartig uns aufbehaltenen Looſes nach unſerem Scheiden von der Erde urſprünglich nicht. Der ausgezeichnete Talmudkenner Dr. Aug. Wünſche bemerkt in einem höchſt inſtructiven Aufſatz über „die Vorſtellungen vom Zuſtande nach dem Tode nach Apokryphen, Talmud und Kirchenvätern“ hierüber u. A. Folgendes: „Der Siracide, das erſte und dritte Buch der Makkabäer, das Buch Judith, Eſther und die übrigen kleinen Schriften verhalten ſich gleichgiltig gegen die Lehre von der Unſterblichkeit, Auferſtehung und Vergeltung. Gerade beim Siraciden iſt das völlige Stillſchweigen beſonders auffällig. Hätte ihn eine hoffnungsreichere Vorſtellung als die ältere vom Todtenreiche, aus dem keine Rückkehr möglich iſt und in welchem die kraftloſen Schatten ein ſtummes und ödes Daſein führen, belebt, ſo würde er ſie ſicherlich zur Begründung ſeiner ſittlichen Vorſchriften benutzt haben. So aber bleibt nach deutlichen Aeußerungen des Verfaſſers nichts vom Menſchen übrig als ſein Ruf. „Gieb und nimm, ſorge für deine Seele, denn in der Unterwelt haſt du keinen Genuß zu ſuchen.“ Noch deutlicher iſt die Aeußerung: „Denn der Menſch kann ja nicht alles, da nicht unſterblich iſt des Menſchen Sohn.“ Auf ein Leugnen des Fortlebens nach dem Tode geradezu deuten die Worte: „Wer preiſet Gott im Todtenreich außer den Lebendigen, ja denen, die leben und ihn lobpreiſen? Von dem Leichnam, von dem, der nicht mehr iſt, kommt keine Lobpreiſung, der Lebende, der Geneſende preiſt Gott.“

Aehnliche Stellen finden sich auch in den Psalmen: z. B. „Was ist nütze (Gewinn) an meinem Blute, wenn ich todt bin (zum Grabe hinabsteige)? Wird dir auch der Staub danken und deine Treue verkünden?“ (Ps. 30, 10) und (Jesaia 38, 18. 19): „Die Hölle (Todten-, Schattenreich) lobt dich nicht, so rühmt dich der Tod nicht, und die in die Grube fahren (die Todten), warten nicht auf deine Wahrheit, sondern allein, die da leben, loben dich.“

Ich bin daher auch nicht der Ansicht, daß Feuerbach, der den Unsterblichkeitsglauben, wo er den Glauben an einen Zustand höchster Vollkommenheit und Bedürfnißlosigkeit darstellt, rein aus dem ursprünglichen Wunsch des Menschen, die Unsterblichkeit als ein höchstes Gut zu besitzen und damit zu einem göttergleichen, von jeglichem Mangel freien Zustand sich aufzuschwingen, hervorgehen ließ, mit dieser Annahme allzusehr den Nagel auf den Kopf traf. Mindestens möchte ich die Behauptung in dieser Art doch nur mit Einschränkung gelten lassen und sie nicht als Grundphänomen für alle Fälle aufstellen. Näher als das schon einigermaßen überschwängliche, deshalb Schwung der Phantasie voraussetzende und nicht jeder Geist- und Gemüthsbeschaffenheit angehörige Verlangen nach einer höchsten Seligkeit und göttergleichen Mangellosigkeit liegt dem Menschen der einfache Wunsch, daß es ihm gut ergehen möge. Dieser Wunsch bedingt aber eben die Compensation, um das Leid, wenn es einmal unvermeidlich ist, doch wenigstens wieder aufzuheben

und wenn man vom Regen des Unglücks durchnäßt wurde, ſich von der Sonne des Glücks wieder trocknen zu laſſen. Damit verknüpft ſich aber auch nothwendig die Strafausmeſſung für die Schlechten. Schlecht iſt zunächſt und ſeiner urſprünglichen, regelrechten Bedeutung nach derjenige, der mir oder zu mir ſchlecht iſt. Wie kann es mir aber gut ergehen, wenn es denen, die ſchlecht zu mir ſind, nicht wiederum ſchlecht ergeht, ſie alſo in dem mir feindlichen Thun und Trachten nicht gehemmt, nicht davon abgeſchreckt werden. Die Annahme einer Compenſation fällt alſo, wie ſchon vorher bemerkt, mit dem Wunſch zuſammen, daß es dem Guten gut, dem Schlechten ſchlecht ergehen ſoll und dies iſt wiederum nur eine Conſequenz, eine logiſche Entfaltung des unvermeidlichen, zu Grunde liegenden Verlangens, zu dem Jeder ſich getrieben fühlt, des Verlangens eigenen Wohlergehens. Die Annahme der Compenſation bedingt aber die Annahme eines Jenſeits in Geſtalt von Himmel und Hölle, weil ſich im Dieſſeits die Compenſation nicht oder nur ſelten vollzieht, weil der Gerechte viel leiden muß, ohne Erſatz zu finden.

Daß die Lehre von der Auferſtehung, die übrigens nicht identiſch iſt mit der Fortexiſtenz der Seele nach dem Tode, denn durch die Auferſtehung werden Leib und Seele wieder mit einander zur Perſonalunion vereinigt[1]) — im talmudiſchen Zeitalter ſich bald derart befeſtigte und ausbreitete, daß ſpätere Lehrer ſagen konnten: es giebt kein Gebot, welches nicht die Auferſtehung und den

1) Wünſche a. a. O. p. 373.

Tag des Gerichts andeutet, damit wir wissen, weshalb es dem Frevler gut und dem Gerechten schlecht ergeht[1]), kann daher trotz der ursprünglich dem Jenseits entgegenstehenden nationalen Sinnesweise der Hebräer kein Wunder nehmen. Wenn es auch richtig ist, daß der Umschwung der Ideen auf diesem Gebiet zunächst auf die Zeit des Exils und den Verkehr mit Babylon und Persien zurückzuführen ist, so war andererseits der eigne Ideen- und Phantasienreichthum im Judenthum doch ausreichend üppig, um, nachdem einmal die Schranke durchbrochen war, den Segen wie das Verderben des Jenseits in den brennendsten Farben auszumalen.

Eine Compensationslehre, wie sie das Judenthum und Christenthum in ihrem Schooße ausgebildet haben, kannte die antike classische Welt nicht. Der Grieche, um auf diesen noch einen Blick zu werfen, hatte einen zu ausgebildeten Naturſinn, d. h. er lebte von vornherein in einer zu objectiven Verträglichkeit mit dem, was ihm als naturgesetzliche Bestimmung entgegen zu treten schien, um sich selbst dem Leid, das ihm widerfuhr, mit einer inneren Auflehnung, mit einem Widerstreben, das nach einem „besseren Jenseits" verlangte und an dasselbe glaubte, entgegen zu setzen. Zudem war ihm das diesseitige Leben seinem ganzen Inbegriff nach kein zweifelhaftes, sondern ein sehr hohes Gut. Es erschien ihm mit allen Reizen, mit Allem, was überhaupt begehrenswerth war, geschmückt. Das wäre zwar an sich kein

1) Wünsche a. a. O. p. 369.

unbedingtes Hinderniß gewesen ein Jenseits zu erträumen, das er sich ja mit allen Attributen des höchst gesteigerten Lebensinhalts ausschmücken konnte, wie es andere Nationen auch thaten, aber in Verbindung mit seinem Natursinn, mit seinem, um den Ausdruck zu gebrauchen, „gesunden Realismus", dem Zug seines Wesens, der stets mehr geneigt war, die gezogenen Schranken anzuerkennen und zu achten, als sie zu überspringen und zu überfliegen, machte es die Erschaffung der Vorstellung eines Wiederauflebens zu Himmelswonnen zur Unmöglichkeit. Das Schattenreich war und blieb ihm der Gegensatz der Lebenskraft und des Genießens im Sonnenlicht. Wenn daher bei den Griechen nicht nur die Vorstellungen persönlicher Unsterblichkeit, sondern auch die persönlicher Bestrafung und Belohnung nach dem Tode hier und da vorkommen, so haben dieselben, wie Feuerbach in seiner „Theogonie" zutreffend hervorhebt, „bei ihnen doch nur die Bedeutung einer Phantasie, sie bezeichnen nicht ihr classisches Wesen, oder stehen wenigstens mit ihren übrigen charakteristischen Gesinnungen und Gedanken in Widerspruch. So schildert z. B. Pindar in der zweiten olympischen Ode das Leben der Guten nach dem Tode als ein seliges, thränenloses, von beständigem Sonnenlicht erleuchtetes Leben (V. 110—136) aber derselbe Pindar sagt z. B. in der dritten pythischen Ode: „Man muß das Billige (das für Menschen Schickliche) von den Göttern erstreben (erbitten) mit sterblichem (seiner Sterblichkeit bewußten) Geiste, erkennend, was vor den Füßen liegt, was unser Loos.

Strebe nicht, liebe Seele, nach unsterblichem Leben (μὴ, φίλα ψυχά, βίον ἀθάνατον σπεῦδε), sondern erschöpfe das Werkzeug des Thunlichen" (die thunliche, praktische Möglichkeit, τάν δ' ἐμπράκτον ἄντλει μαχανάν) d. h. erstrebe nur, unternimm nur das, zu dessen Ausführung du die Mittel, die Macht hast."

Anders aber steht es mit dem zweiten Moment, welches die absolute Preisgebung des Individuums ebenfalls in seiner sittlichen Bedeutung, von seinem Schwerpunkt verrückt, indem es dieselbe auf des Individuums eigne Schuldern legt: mit der Verschuldung oder Versündigung. Die ganze sittlich-religiöse Anschauung der Griechen ist von der Gewißheit und Wirklichkeit einer solchen, von der thatsächlichen Gewalt und Bedeutung der durch sie bedingten Folgen durchzogen und durchdrungen. Sie hatte allerdings nicht die christliche Bedeutung, bei der sich im Wesentlichen Alles auf den Punkt der Gläubigkeit und der Zurückweisung des in Christo dargebotenen Heils zusammen drängte[1]), aber sie bestand

1) Im Wesentlichen, aber allerdings bei Weitem nicht allein und ausschließlich, denn schon das menschlich unzulängliche Verhalten zur Gottheit läßt sich als eine fortwährende Versündigung ansehen und ist in der christlichen Kirche im Grunde fortwährend so betrachtet worden. „Wollen wir einmal unser Leben berechnen", heißt es an einer classisch-christlichen Stelle in Ph. Mornaeus de verit. Rel. christ. c. 16, den wie vielsten Theil davon widmen wir Gott? Der wie vielste Schritt gehört seinem Dienste? Der wie vielste Gedanke erhebt sich zu Gott? Die Gebete selbst was sind sie anders als fortgesetzte Vergehungen, da wir in der

doch schon in dem Grundgefühl des Griechen, daß der Taumel der besinnungslosen Leidenschaftlichkeit an sich schon eine Versündigung ausmache und das Verderben auf den Menschen herabbeschwöre. Daher die Götter, die, wenn auch von Wünschen und Verlangen bewegt, doch im Allgemeinen als erhaben über den kurzsichtigen Irrwahn der Leidenschaft gedacht wurden, ihre Lieblinge, vor Allem also die Helden[1]), meistens durch rechtzeitiges Eingreifen vor den Folgen leidenschaftlicher Verblendung zu bewahren bemüht sind und ihnen Wünsche versagen, deren Verwirklichung sie beflecken oder verderben müßte. Diese Ergebung in das Besserwissen der Gottheit läßt den Sokrates sogar die Götter nur im Allgemeinen um das Gute bitten, weil sie am besten wissen, was gut ist, was uns im Grundton beinahe christlich anmuthen könnte („Nicht mein, sondern dein Wille geschehe"), wenn diesen Worten nicht die ausdrückliche Ergebung, auch den Kelch des Leidens trinken zu wollen, innewohnte, was dem griechischen Gedanken nicht entspricht.

Wenn das, was in den folgenden Versen des Theognis über das Wesen der Götter gesagt ist: „Flehe die Götter an, bei den Göttern ist die Macht, Gewalt, Herrschaft (κράτος), ohne die Götter begegnet dem Menschen weder Gutes noch Böses", oder an einer anderen Stelle:

Glut selbst kalt sind, mitten in der Andacht selbst in eitle Bilder uns verlieren?

1) Denn natürlich retten die Götter zunächst die, welche sie lieben: σώζουσι θ'οὓς φιλοῦσι (Euripid. Iphig. Aul 1611).

„Verſtand, Erkenntniß, Einſicht (γνώμην), gaben die Götter den Sterblichen als das Beſte“ oder, was Lias ſagt: „das Gute, was du thuſt, ſchreibe nicht dir zu, ſondern den Göttern“ buchſtäblich und in conſequenteſter Auslegung des Wortſinnes zu nehmen wären, d. h. wenn ſie den Kern der religiöſen Auffaſſung der Griechen über das Verhältniß des Einzelweſens zu den Göttern ausdrückten, ſo würde das Moment der Verſündigung, oder Verſchuldung, eigentlich ganz fehlen oder doch zu einer gänzlich nebenſächlichen Bedeutung herabgedrückt ſein. Der Menſch wäre im Thun und Laſſen durch die über ihm waltenden Mächte beſtimmt. Das theologiſche Paſſivum erdrückte das anthropologiſche Activum. Aber die antike Welt zog, trotzdem ſie in ſolchen einzelnen Ausſprüchen gelegentlich den Göttern Alles zurechnet, die eigene Zurechnungsfähigkeit doch nie in Zweifel: „Es iſt die Anſicht aller Sterblichen“, ſagt Cotta bei Cicero, „von der Natur der Götter, daß man das Glück von den Göttern erbitten, die Weisheit aber von ſich ſelbſt nehmen müſſe“, und bei Homer ermahnt Peleus den Achilleus mit den Worten: „Lieber Sohn, Siegesſtärke (κάρτος) wird dir Athene und Here geben, wenn's ihnen gefällt, nur den Stolz des erhabenen Herzens bändige du in der Bruſt, denn freundlicher Sinn iſt beſſer“ d. h. die Tugend, die Kraft (sc. den Zorn zu bändigen) muß dein ſein, der Lohn der Tugend iſt den Göttern vorbehalten.

Die Griechen unterſchieden zwiſchen den Uebeln, die ihnen im Naturlauf gelegen zu ſein ſchienen, ſo daß ſie

den Menſchen theils treffen konnten, theils treffen mußten, ohne daß ſich daran etwas ändern ließ und ohne daß ihnen darin eine außerordentliche Erſcheinung gelegen zu ſein ſchien (wie Hunger, Durſt, Alter, Tod, Schmerzen, Krankheiten), alſo zwiſchen einem gewiſſen, quantitativ allerdings nicht zu beſtimmenden Schickſalsantheil von Ungemach einerſeits und anderen durch Verſchuldung und Verſündigung ſelbſt verurſachten Uebeln andererſeits, wie Zeus bei Homer von den Menſchen ſagt: „aber ſie ſelbſt auch, (im Unterſchied von den Göttern,) ſchaffen durch Unverſtand (Uebermuth, Frevel) ſich das Elend ὑπὲρ μόρον, über ihren Schickſalsantheil, über Gebühr, über die unvermeidlichen, ſelbſtverſchuldeten Uebel hinaus[1]). Dieſe vermeidlichen, ſelbſtverſchuldeten Uebel umfaßten aber im Alterthum da, wo ſchwere Frevel geſchehen waren, gerade den furchtbarſten Antheil alles Leidens, das Land und Leute mit den ſchwerſten Heimſuchungen, mit Krieg, Peſtilenz und Unglücksfällen aller Art verheerte bis Sühne geſchehen war und der Fluch ſeine Kraft verloren hatte.

Auch das Bewußtſein des modernen Menſchen unterſcheidet hinſichtlich des Eindrucks, den es davon trägt und der Bedeutung, die es damit verbindet, zwiſchen ſolchen ihm unwillkommenen Lebensvorgängen, die ihm in dem gemeinen Menſchenloos mit ſeiner Unbeſtändigkeit und Gebrechlichkeit gelegen zu ſein ſcheinen, die aber ein gewiſſes mittleres, nach einer Durchſchnittsrechnung des

1) Vgl. Feuerbach Theolponie p. 429.

Gewohnheitsmäßigen und der eignen Tragfähigkeit abgeschätztes Maß nicht überschreiten und außerordentlichen Verschärfungen derselben. Und bei den letzteren unterscheidet es wieder zwischen solchen, die sich ihm als unmittelbare Thatfolge der Handlungsweise des Individuums darstellen, namentlich wenn dasselbe dabei mit seinem activen wollenden Selbst betheiligt ist, und solchen, bei denen das nicht der Fall ist und gerade in den letzteren, in den ungeahnt und ohne unser Zuthun hereinbrechenden Schicksalsschlägen erblickt es die charakteristische Ausprägung der Preisgebung des Individuums. Es handelt sich hier um Unterscheidungen nach der Stärke des Eindrucks, nicht nach Begriffs- und Wesensbestimmungen, daher die logische Richtigkeit derselben auch nur von den Momenten, welche die Stärke des Eindrucks reguliren, abhängig ist. Wenn ein hartnäckiger Trinker an den schrecklichen Folgen des delirium tremens zu Grunde geht, so scheint uns hierin die Preisgebung des Individuums weniger grell hervorzutreten als wenn Jemand durch verzeihliche Unvorsichtigkeit einen entsetzlichen Tod findet und hierin wieder weniger als wenn das Schicksal ihn ereilt, ohne daß ein ursächlicher Zusammenhang mit seinem Thun und Lassen bestände. Dem Trinker wird die Betheiligung mit seinem activen wollenden Selbst an den Folgen seines Thuns angerechnet, welches in demselben Maaße den Charakter der schutzlosen Preisgebung verliert, obgleich diese für den, der ohne den freien Willen rechnet, schon in der Beschaffenheit des Seins liegen müßte. Daß

der Mensch dem Eindruck nach einen anderen Maßstab anlegt, ist aus der Rückwirkung der Selbstthätigkeit auf das Gefühl abzuleiten und zu erläutern, ein Thema, worauf an dieser Stelle nicht eingegangen werden kann.

Aber während der antike Mensch und ebenso das Christenthum in seiner classischen Zeit auch in solchen schwersten Heimsuchungen noch die rächende Hand der Gottheit erblicken konnte und dieselben auf diese Weise als Folge begangenen Frevels auf eigene Verschuldung zurückzuführen vermochte[1]), ist der moderne Mensch, durchschnittlich wenigstens, aus diesem Vorstellungskreis herausgetreten. Er ist ihm entwachsen. Wohl hält die kirchliche Gläubigkeit an demselben fest, wohl kann es auch heute noch vorkommen, daß eine ungeheure Feuersbrunst mit

1) Der Grieche nahm die Verschuldung auch noch in einem uneigentlichen Sinn d. h. er rechnete als Verschuldung auch das Thun einer grausen Frevelthat, die wie bei Oedipus, durch Schicksalsverkettung dem Schuldlosen aufgebürdet wird. Die That erregt dann nicht sowohl den Zorn als den Ekel, den höchsten Widerwillen der Gottheit. Immer aber neigte der Grieche dazu grauenvolles Geschick als die Folge grauenvollen Thuns aufzufassen, nicht die blinde Naturgewalt als letzten Faktor in Anspruch zu nehmen. Man vergleiche die bezügl. Stellen bei Oedipus z. B.

O mein Korinth! ehrwürdiges Haus
Vermeinter Ahnen! ich, der Sohn, den liebevoll
Ihr auferzogt, war ein verpestendes Geschwür,
Denn als verrucht und Sohn des Fluchs bin ich entlarvt.
Laßt Freunde, nur schnell von dannen mich ziehn
Und treibt mich hinaus, der euch Unheil bringt,
Der dem Fluche verfiel; von den Sterblichen den,
Der am meisten den Göttern verhaßt ist.

all' ihrer Verwüstung an Leib und Leben Unschuldiger und Unbetheiligter von den Kanzeln als „Zuchtruthe des Herrn" commentirt wird, wie dies bei dem großen Hamburger Brande in den 40er Jahren geschah oder daß eine verheerende Epidemie als Geißel zur Buße und Sündenbekehrung, als ausdrücklich von der Gottheit verhängtes und geschicktes Unheil statt als Folge sanitärer Vernachlässigung und verkehrter Maßregeln angesehen wird. Aber es gilt dies doch nur vorübergehend unter dem Einfluß ausnahmsweiser Erregung für die außerordentlichsten Fälle und durchschnittlich steht das moderne Bewußtsein auf einem Standpunkt sowohl der Gottheit wie der Naturordnung gegenüber, auf dem es überall zunächst nach der causalen Ordnung fragt und eine unmittelbare Zurückführung unheilvoller Vorgänge namentlich elementarer Gewalten auf den durch begangenen Frevel verursachten Zorn der Gottheit für unzulässig und undenkbar hält.

Auch die Annahme einer eigentlichen Compensation, eines Ersatzes für diesseitiges Leid in einer jenseitigen Freudenernte, eines doppelten Antheils dort für die halbe Ration hier, hat sich auf engste Kreise zurückgezogen. Selbst wo der Glaube einer über unsere Diesseitigkeit hinaus sich individuell im Einzelwesen fortsetzenden Fortbildung und Entwicklung zu höherer Vollendung, festgehalten wird, legt man mehr hierauf den Ton und zwar in geistig-sittlicher Bedeutung als darauf, daß dem Individuum, das hier auf Erden schlecht gefahren, ein greifbarer Ersatz geleistet werde. Diese Vorstellung hat sich

verflüchtigt oder wenigstens in eine unbestimmte Form und Fassung ergossen, die kein kenntliches Gepräge mehr aufweist und die übrigens genau der schwindenden Bestimmtheit der Vorstellungen über Strafort und Strafart der Unseligen und Paradieseswonnen entspricht, über die jeder Gläubige früher den genauesten Bescheid zu geben im Stande war. Wenn man heute manchmal von Compensation in der Vertheilung der Lebensloose reden hört, so versteht man meistens etwas ganz Anderes darunter. Man verlegt dieselbe in das Diesseits und behauptet eine relative Ausgleichung insofern als dem größeren Volumen, um mich so auszudrücken, von Glücksgütern, die dem Einzelnen zu Theil werden, die geringere Empfänglichkeit gegenübersteht und zwar nehmen Einige dabei eine so abgemessene Proportion an, daß Eins mit dem anderen multiplicirt (das geringere Volumen von Glücksgütern mit der höheren Empfänglichkeit und das größere Volumen mit der geringeren Empfänglichkeit) stets dieselbe Summe von Glück und Genuß ergebe. Eine einfache Wahrheit wird hier gänzlich übertrieben und verzerrt. Diese Wahrheit ist, daß das äußere Lebensloos nach der Empfindung des Trägers des Lebensloses zu beurtheilen ist und daß seine anscheinende Härte, für die bei dem Betreffenden oft nur eine geringe Empfänglichkeit vorhanden ist, nicht so bemessen werden darf, wie sich dieselbe einem unter ganz anderen Voraussetzungen empfindenden Menschen darstellt.

Wenn Strauß in den Soirées de Grandval Diderot so raisonniren läßt:

Uebrigens muß ich auch hier wieder meine Ueberzeugung aussprechen, daß wir in der Beurtheilung des Menschenloses allzusehr am äußeren Scheine hängen bleiben. Da höre und sehe ich, seit ich wieder auf dem Schlosse wohne, jeden Tag die Arbeiter unter meinem Fenster. Kaum graut der Morgen, so stellen sie sich ein mit dem Spaten in der Hand, schaffen den Boden um und rollen den Schubkarren. Zu Mittag essen sie ein Stück schwarzes Brot und stillen ihren Durst am fließenden Bach, dann genießen sie eine Stunde Schlaf auf der Erde, bald begeben sie sich von Neuem an die Arbeit. Sie sind heiter, sie singen, sie machen unter sich plumpe Späße, die sie belustigen, sie lachen. Am Abend gehen sie heim; da finden sie um einen rauchigen Heerd ihre nackten Kinder, ein schmutziges Weib und ein Lager von getrocknetem Laub: — und glauben Sie mir, mein Freunde, ihr Loos ist weder schlechter noch besser als das unserige. Der Hausherr und sein Portier — in Absicht auf Glückseligkeit können sie auf gleicher Stufe stehen, ja nach Umständen der Diener über dem Herrn.

so ist gegen dies Raisonnement gewiß nichts zu erinnern, weil das einschränkende „nach Umständen" vorbehalten und das Ganze nur hypothetisch ausgedrückt ist. Wenn aber der Philosoph v. Kirchmann in einer Betrachtung über „moderne Cultur" u. A. zu folgenden Sätzen gelangt:

Was das Wohl und Glück anlangt, so sind ganz offenbar die Mittel dazu in heutiger Zeit außerordentlich vermehrt worden; selbst die niedrigsten Klassen sind in Woh-

nung, Nahrung, Kleidung und anderen Bedürfnissen außerordentlich viel besser als in früheren Jahrhunderten gestellt. Ebenso ist der geistige Besitz gestiegen; die Wissenschaften haben wunderbare Fortschritte gemacht und das Wissen ist in viel höherem Maße durch alle Klassen verbreitet. Darauf stützt sich auch das Urtheil für den Fortschritt unserer Zeit, was man überall hören kann; man übersieht nur, daß dieser Besitz blos ein Factor zum Glücke ist, welcher unwirksam bleibt, wenn nicht noch ein zweiter hinzutritt, nämlich die Empfänglichkeit dafür. Ein satter Mensch hat auch von dem feinsten Diner keinen Genuß; der Eskimo sehnt sich mitten in den Genüssen von Paris nach seinen Thrantöpfen zurück. Indem so zwei Factoren zur Hervorbringung des Genusses und Glückes gehören, zeigt die Beobachtung, daß hier zwei sehr merkwürdige Gesetze bestehen. Das eine lautet dahin, daß mit dem Steigen der Güter die Empfänglichkeit dafür sinkt. Ein verwöhnter Mensch ist deshalb so schwer zufrieden zu stellen. Wer alle Tage zu Gesellschaften eingeladen wird, den lassen diese Einladungen bald sehr gleichgiltig. Ein Offizier mit zehn Orden empfindet bei dem elften nicht den zehnten Theil der Freude, welche der erste ihm machte. Wer alltäglich das Theater besucht, lacht und weint nicht mehr über die ihm vorgeführten Scenen; zerstreut, gelangweilt, schweifen seine Blicke mehr nach dem Publikum und nach den Frauen in den Logen. Für einen Virtuosen giebt es nichts Schrecklicheres als der Besuch von Concerten. Ein Gelehrter findet bei seinen späteren Werken nie mehr das Entzücken, welches die Correcturbogen seiner ersten Schrift ihm gewähren. Das zweite Gesetz lautet: Mit dem Steigen der Güter steigt die Empfänglichkeit für die Ursachen des Schmerzes. Der Sybarit im Alterthum konnte nicht

ſchlafen, weil ein Roſenblatt auf ſeinem Lager ihn drückte. Einem Gourmand ſchmeckt die feinſte Paſtete nicht, wenn der Koch eine Kleinigkeit in der Zubereitung verſehen hat. Eine vom Publikum verwöhnte Sängerin wird durch das einmalige Ausbleiben des Beifalls ſo alterirt, daß ſie dem Publikum Sottiſen ſagt.

Indem das Glück ſo das Product aus zwei Factoren iſt, wo der eine in *demſelben* Verhältniß fällt, in welchem der andere ſteigt, ergiebt ſich das merkwürdige Reſultat, daß bei einigermaßen dauernden Verhältniſſen die Menge der Glücksgüter auf die Größe des Glücks keinen Einfluß hat. Ich habe dieſe Einrichtung bei einer andern Gelegenheit den *Communismus der Natur* genannt; und in Wahrheit bleiben gegen ſeine Wirkſamkeit die Utopien der heutigen Socialiſten und Communiſten ein Kinderſpiel. Es wäre auch ſchwer mit der Güte Gottes oder mit der Hegelſchen Vernünftigkeit der Welt vereinbar (sic!), wenn alle jene Millionen Menſchen, welche die Jahrtauſende vor uns in dürftigeren Verhältniſſen gelebt haben, ohne ihr Verſchulden viel ärmer an Glück geweſen wären, als wir. Wenn uns dies dennoch ſo ſcheint, ſo liegt es nur darin, daß wir mit unſerer Gewöhnung an reichere Glücksgüter allerdings deren Mangel, wie er in früheren Zeiten beſtand, ſehr ſchmerzlich empfinden würden; allein dies betrifft nicht die Menſchen jener Zeiten, deren genügſamere Empfänglichkeit dieſen Mangel an Gütern reichlich erſetzte.

ſo hätte ich dagegen, wenn ich mich hier auf anthropologiſche und pſychologiſche Auseinanderſetzungen gerade über dies eudämoniſtiſche Capitel einlaſſen könnte, ſehr viel zu erinnern. Ich will mich aber an dieſer Stelle, um von dem Zuſammenhange meines Gedankenganges

nicht allzuweit abzuſchweifen, auf die einzige Bemerkung beſchränken, daß alle derartigen Behauptungen wie ſie Herr v. Kirchmann hier formulirt hat, ohne Maaß und Verhältniß genau abzugrenzen (worauf es aber gerade ankommt) eben durch dieſen Mangel ſtets nur einſeitig oder halb wahr ſind, d. h. das Gegentheil läßt ſich ebenſogut behaupten und iſt ebenſo wahr. Wenn es als ein „Geſetz" aufgeſtellt wird, „daß mit dem Steigen der Güter — ein an ſich ſchon höchſt unbeſtimmt gelaſſener Ausdruck — die Empfänglichkeit dafür ſinkt", ſo iſt dabei überſehen, daß es gerade ſo gut eines gewiſſen Steigens der Güter erſt bedarf, um die Empfänglichkeit für dieſelben zu vertiefen, ihren Werth uns bewußt werden zu laſſen, ihre Eigenthümlichkeiten ſchätzen zu lernen und aus ihnen erhöhten Genuß zu ziehen. Die von Kirchmann angeführten Beiſpiele ſind nicht zu widerlegen, aber ſie beweiſen nichts. Sie ſind alle auf Ueberſättigung gegründet, während der Punkt der Sättigung oder vielmehr die Wegſtrecke bis zu dieſem Punkt, die ein Steigen der Güter ſehr gut verträgt, reſp. bedingt gar nicht in's Auge gefaßt wird. Die Gewöhnung durch Wiederholung wird von ihm ganz einſeitig als Abſtumpfung betrachtet, während ſie in unzähligen Fällen doch ebenſo gut als Erhöhung des Reizes wirkt und eine geſteigerte Empfänglichkeit hervorruft. Ich liebe die Wieſe, dieſen Wald, durch den ich täglich meine Schritte lenke, ſeiner Stille, ſeiner Schönheit wegen, und ich liebe ihn nur um ſo mehr, je öfter ich dieſen Weg wandere. Ebenſo unwich-

tig in ſeiner vagen Allgemeinheit iſt das zweite Geſetz: mit dem Steigen der Güter ſteigt die Empfänglichkeit für die Urſachen des Schmerzes. Das angeführte Beiſpiel: der Sybarit im Alterthum konnte nicht ſchlafen, weil ein Roſenblatt auf ſeinem Lager ihn drückte, müßte, um die Behauptung auf die es ankommt, belegen zu können, die Thatſache zur Vorausſetzung haben, daß jedes „Steigen der Güter" Sybaritismus hervorrufe, was es doch erſt dann thut, wenn ein gewiſſes Maaß überſchritten wird, während vorher ganz im Gegentheil ein „Steigen der Güter" durch Erſchaffung und Erhöhung eines geſunden normalen Lebensinhalts und Herſtellung der dazu nöthigen Bedingungen „der Empfänglichkeit für die Urſachen des Schmerzes" ſowohl im ſeeliſchen wie im phyſiſchen Sinn gerade entgegenwirken kann.

Das Merkwürdigſte an dieſen „zwei ſehr merkwürdigen Geſetzen" ſcheint mir daher nur das zu ſein, daß ein Philoſoph ſie dafür hält und die auf der Hand liegenden Einſchränkungen und Unrichtigkeiten gar nicht gewahr wird. Wenn ſolche halbwahren Thatſachen mit einfacher Beiſeitſetzung der entſcheidenden Hauptpunkte in eine Schablone gepreßt und als „Communismus der Natur, gegen welche die Utopien der heutigen Socialiſten Kinderſpiel" ſeien, vorgetragen werden, ſo kann man das nur aufrichtig bedauern. Auf dieſe Weiſe nährt man nicht nur theoretiſch die Verwirrung der Meinungen, ſondern ſtärkt auch praktiſch die Trägheit und den Egoismus. Denn wie leicht kann man nicht zu der Schluß-

folgerung gelangen, daß das Steigen der Güter keine Steigerung der Leistungen für die Glücksberaubten als Pflicht bedingt, wenn es als ausgemacht gelten soll, daß die scheinbar vom Glück Begünstigten, die Begüterten, im Grunde gar keine Steigerung des Glücks erleben und daß am letzten Ende sich Alles ausgleicht.

Kehren wir aber zu unserer ursprünglichen Betrachtung zurück. Wir haben den modernen Menschen in's Auge gefaßt, der im Unterschied und theilweisen Gegensatz zu früheren Zeiten, mit dem Leid in dieser Welt abzurechnen hat, ohne daß er den thatsächlichen Bestand desselben in seiner ethischen Bedeutung dadurch mildern könnte, daß er an einen jenseitigen Ersatz, also an eine Wiederaufhebung des Leides und eigentliche Schadloshaltung des Individuums glaubt oder daß er die ihm auffälligsten Uebel, diejenigen, die außerhalb des regelmäßigen Naturlaufs auftretend wie Acte einer feindlichen Willkür auf ihn eindringen, als im Zusammenhang mit eigener Verschuldung gelegen und als Folgen des rächenden Zorns der Gottheit auffaßt. Indem diese mildernden Momente wegfallen, bleibt die Thatsache der Preisgebung des Individuums im Weltprozeß in einer unverhüllten Nacktheit bestehen, die dem modernen Bewußtsein als eigenthümlich angehört, die wie ein eisiger Hauch, der in lindes Frühlingswetter hineinfährt, eine geträumte schönheitsvolle Harmonie des Weltbildes antastet und den Bestand jeder religiösen Erhebung ernsthaft innerlichst bedroht. Und

hier liegt es in der Aufgabe dieſer Schrift und des von mir bisher durchgeführten Gedankenganges dieſe Bedrohung möglichſt in ihrer ganzen Tragweite und Bedeutung zu erkennen und ihre Widerlegung zu verſuchen, um den Beſtand der religiöſen Erhebung zu ſchützen.

Wenn ich dabei von Vornherein vielleicht dem Einwurf begegnen ſollte, daß ich auf dieſe Weiſe das religiöſe Empfinden gewiſſermaßen anzuraiſonniren verſuche, ſo halte ich das für gar keinen Ein- und am allerwenigſten für einen Vorwurf, den ich abzuwehren brauche. Warum denn auch nicht? Hat uns das Raiſonnement das Gefühl genommen, indem es die Quellen derſelben, wenn nicht ausgetrocknet, doch verſchüttet hat, ſo kann es dem Raiſonnement ja auch obliegen, den Schutt wieder wegzuräumen und zu zeigen, daß die Quelle noch fließt, daß ſie vielleicht nur an einer andern Stelle zu Tage tritt oder daß man ſich etwas tiefer hinabbeugen muß, um aus ihr zu ſchöpfen. Es giebt ein ſpöttiſches Wort, deſſen Sarkasmus manche Geiſter nicht gut verwinden können: „Die Deutſchen quälen ſich ab Atheiſten zu ſein, bringen es aber nicht fertig.“ Mich hat daſſelbe nie erſchreckt und ich meine, Niemand auf unſerer Seite ſollte ſich dadurch beirren laſſen. Ich habe es wenigſtens immer für eine Ehre gehalten mein Credo von demjenigen Atheismus zu unterſcheiden, der fäuſteballend und fluchend oder mit ſouverainer Verachtung und Ekel oder mit erhabenem Gelangweiltſein durch alle Himmelweiten ſchweift. Ich habe immer geglaubt, daß der wahre deutſche Tiefſinn

zu gut sei für dies Prometheusspielen, dem mehr die Gedankenlosigkeit als der Stolz des göttergleichen Kraftbewußtseins zur Grundlage dient und sehe es als einen nationalen Vorzug an, daß gerade diese Strömung sowohl in Feuerbach als in Strauß bei uns auf eine kräftige Gegenströmung gestoßen ist.

Aber wenn dem so ist, so glaube ich doch allen ernsthaft gemeinten und gedachten Einwürfen gerade im Gegensatz zur leeren Renommage um so mehr die eingehendste Aufmerksamkeit zollen zu sollen, namentlich denjenigen, die nicht als Reflex eines bloßen Stimmungseindrucks angesehen werden dürfen, worüber in dem vorigen Abschnitt zur Genüge gehandelt worden ist.

Wenn mir daher Jemand sagt: „Ich sehe von allen Stimmungseinflüssen vollständig ab und berufe mich nicht auf subjective Geschmacks-Liebhabereien, ich versuche mich dem objectiven Thatbestand gegenüber rein erkennend zu verhalten und aus der Erkenntnißquelle auch für mein Empfinden einen durststillenden Trunk zu schöpfen, ich finde die pessimistische Weltanschauung hohl, ihre angeblichen Beweise voller Widersprüche und Kindereien, ich gebe den Optimismus im Sinn einer fortschreitenden Entwicklung zu höherem Sein als kosmisches Gesetz, garantirt durch den Inhalt des in aller Creatur thätigen Strebens, des Wiederhalls des Empfindens zu, aber dies letztere verfehlt doch mich religiös zu stimmen, mir ein feierliches Ergriffensein der Erhebung zu verschaffen, weil des Menschen zubeschiedenes Theil, seine preisgegebene,

ſchutzloſe Stellung im Weltprozeß, mir zu abſchreckend erſcheint, um ſolchen Eindruck in mir zu Stande kommen zu laſſen. Nur wenn ich ſie vergeſſe — und glücklicherweiſe thun die meiſten Menſchen das in beinahe jedem Augenblick ihres Lebens — ſcheint der häßliche, entſtellende Zug ſinnloſer Gewaltthat dem Weltbild, wie es ſich wenigſtens für uns Erdenbewohner darſtellt, wenn wir unſer eignes Geſchick als Maßſtab anlegen, zu entfliehen. Daß der Menſch, dem reinſten Zufall der individuellen Entſtehung preisgegeben, in die Welt hineingeſchleudert wird, davon will ich nichts ſagen, weil ſchließlich mit jeder Menſchwerdung auch Liebe zum Leben geſetzt wird, die uns zu den höchſten Höhen emporhebt, und die, auch im Fall der äußerſten Noth, ſich noch gegen den Untergang wehrt; auch davon will ich nichts ſagen, daß das Genie im Leben der Regel nach dem Wahn und der Beſchränktheit erliegt, um erſt in dem befruchtenden Samenſtaub ſeines Geiſtes wieder aufzuerſtehen, denn auch der Genius darf nur nach ſeines eignen Weſens Maaß gemeſſen werden und kann im Kampf und Untergang, mit prophetiſchem Blick die ferne Zukunft meſſend, noch glücklicher ſein, als die über ihn triumphirende Gemeinheit. Aber daß über Alle immer das Damoklesſchwert der Preisgebung hängt, daß bald hier, bald da entſetzliche Verwüſtung, der keine Vorausſicht begegnen kann, aus dem dunkeln Schooß der Naturgewalten über den Menſchen hereinbricht oder vom ſinnloſen Zufall verhängt, ihn zerfleiſcht und zerſchmettert, das nimmt, wenn ich,

Vorspiegelungen verschmähend, es mir lebhaft vor Augen stelle, mir jede Möglichkeit einer religiösen Feierstunde in dem Sinn, wie ich sie allein verstehen und begreifen kann, und wie sie für jeden Menschen einzig Werth und Bedeutung hat" — wenn Jemand so zu mir spricht, so scheint mir seine Einrede ausreichend wichtig und sie trifft genugsam die intimsten Beziehungen, die in dieser ganzen Materie zur Entscheidung stehen, um meinerseits eine Antwort zu verdienen.

Die Schwierigkeit, diesem Einwand wirksam zu begegnen, haftet an verschiedenen Momenten, die wir einzeln zu prüfen und zu beleuchten haben werden, um uns über ihre Bedeutung für das religiöse Empfinden klar zu werden und ein hinderliches Motiv auf dem Wege der Erkenntniß womöglich zum Wanken zu bringen und zunächst also wenigstens aus der Erkenntnißsphäre wegzuräumen. Dort seines Halts beraubt, wird es die Gemüthsseite, das Empfindungsleben auch allmählig von dem erkältenden Schatten der Verdüsterung, den es um sich breitet, frei geben.

Daß dies hinderliche Motiv sehr tief eingreift, ist von vornherein zuzugeben. Wer sich auf gewisse abschreckende Züge in dem Weltzusammenhang oder — drücken wir uns bescheiden aus — in dem Stück Weltbild, das unser Planet enthüllt, beruft, Züge, die nicht wegzuradiren sind, die der nüchterne Blick immer erkennt, über die nur die Selbstverblendung achtlos wegzugleiten vermag, wer an die Schmerzensschreie appellirt, die durch alle

Jubelchöre hindurch mit grellem Mißton bringen, der beruft sich genau auf dasjenige Moment, welches mit dem religiösen Empfinden in der hier festgehaltenen Bedeutung allerdings rein unverträglich ist. Es bedarf nicht der pessimistischen Berechnung, die, indem sie ethische Imponderabilien zu wägen unternimmt, zu lächerlichen und absurden Resultaten gelangt, es bedarf nicht der Aufzählung der Schmerzensschreie aller Kreaturen, um mit erdrückenden Summen den Eudämonismus siegreich zu zerschmettern — wie eine Geistererscheinung, die lautlos durch den Saal gleitet, eine fröhliche Festversammlung in Entsetzen auseinander stieben läßt, wie eine Dissonanz die Wirkung des Zusammenklangs harmonisch geordneter Tonmassen vernichtet, so bedarf es nur eines Schmerzensschreis, der vernehmbar in unser inneres Bewußtsein hineinklingt, um das religiöse Empfinden zu vernichten. Soll dies erhalten bleiben, so darf, daran giebt es kein Deuteln, aus dem Ganzen uns Beleidigendes und Abstoßendes nicht entgegentreten. An dieser Stelle liegt, wie Viele behaupten werden, der wunde Punkt aller derer, die von materialistischen oder verwandten Gesichtspunkten ausgehen, (es kommt auf eine genaue Unterscheidung derselben an dieser Stelle nichts an) ein religiöses Empfinden nicht preisgeben wollen, die sich von der Nothwendigkeit des Verzichts nicht überzeugen lassen, an dieser Stelle liegt auch die Entscheidung.

Halten wir noch einmal Umschau! Was war Zweck und Ziel der bisherigen Auseinandersetzungen? Ich wollte nachweisen, daß der Mensch, indem er seinen Blick auf das Weltganze richtet, indem er sinnend und anschauend sich in das Weltgetriebe versenkt, das ihn in den unermeßlichen Verhältnissen der Leben schaffenden und sich selbst im Lebensprozeß gestaltenden Gewalten umbraust — daß er da einem Etwas gegenübertritt, das geeignet ist, ihn mit gebundener Scheu und feierlicher Sammlung zu erfüllen. Ich wollte nachweisen, daß die Potenzen für diesen religiösen Eindruck objectiv vorhanden sind und daß das etwaige Fehlschlagen und Ausbleiben desselben subjectiver Unzulänglichkeit beizumessen ist, also dem Standpunkt an sich nicht zuzurechnen ist, daß kein Moment aufzuweisen ist, welches einen so beschaffenen Eindruck vernichten oder aufheben müßte.

Betrachten wir die Bedingung dieses Eindrucks näher, so findet sich, daß dieselbe hauptsächlich in der Gewaltigkeit des der Seele zugeführten Stoffs im Weltbilde zu setzen ist, wenn oder sofern derselbe rein in dieser Eigenschaft und Bedeutung, frei von jedem Moment, das uns beleidigend oder abstoßend afficiren könnte, auf uns wirkt. Daher der Eingangs von mir, um diese ästhetisch-religiöse Wirkung zu kennzeichnen, wiederholt gebrauchte Ausdruck: „hehres Geheimniß", indem das „hehr" sich mit der Unberührtheit von Allem, was beleidigend, widerwärtig und herabziehend erscheinen könnte, deckt, während das „Geheimniß" die Gewaltigkeit repräs-

ſentirt. Dabei erinnere ich daran, um den jeglichem Myſticismus abholden Gemüthern keinen gerechtfertigten Anſtoß zu bereiten, daß „Geheimniß“ an dieſer Stelle bei mir nicht in einem ſolchen Sinn gebraucht wird, daß ſich dahinter aller denkbarſte und undenkbarſte Unrath verſtecken könnte, nicht als Couliſſenwand oder Verſenkung, aus der jede beliebige romantiſche Scharteke emportauchen könnte, nicht in dem Sinne eines Freibriefs dem, was wir wirklich erkannt und begriffen zu haben glauben, etwas entgegenſtellen zu dürfen, was das Erkannte wieder Preis giebt, aber doch in dem ſtark betonten Sinn der Unzulänglichkeit dieſes Begreifens. „Was wir wiſſen, iſt gar wenig“ ſagte Laplace, auf dem Todtenbett, genügender und wohl auch treffender als d'Alembert in dem verwandten Ausſpruch: „Die Natur des Menſchen, ſein gegenwärtiges und künftiges Daſein, ſind Geheimniſſe, gleich undurchdringlich für die größten Genies, wie für die übrigen Sterblichen“.

Ich ſagte: das Geheimniß repräſentire die Gewaltigkeit und eben in dieſer Bedeutung wird es von mir hier herangezogen. Denn das iſt das erſte und für den Menſchen fühlbarſte Kennzeichen der Gewaltigkeit, daß es Etwas bezeichnet, was der Menſch nicht umſpannen kann. Eben das gilt aber von dem Geheimniß in ſeiner reinen Form d. h. wo es nicht vorübergehend oder in einer bloß localen Bedeutung dadurch verurſacht wird, daß ſich der Zuſammenhang des Geſchehenden dem Blick des Beobachters zufällig oder durch künſtliche Veranſtal-

tung entzieht, sondern wo es sich in universaler Bedeutung seinem Wesen entweder absolut — worüber uns kein absprechendes, endgültiges Urtheil zusteht — oder jedenfalls, wie es (das Wesen) dermalen beschaffen ist versagt.

Wenn das Bewußtsein, daß wir mitten in einem solchen Geheimniß, das nicht blos unseren Scharfsinn, unsere Gelehrsamkeit, unser Wissen, sondern unser Wesen überschreitet, das uns als ein Gewaltiges umspannt, weil wir es eben selbst nicht umspannen können, dem wir mehr angehören, als daß wir von ihm in gleicher Bedeutung sagen könnten, daß es uns angehört, — wenn dies Bewußtsein erschüttert oder verdunkelt ist, so ist eben dadurch auch die mächtige Strömung abgeleitet, die aus diesem Verhältniß sich für Gemüth und Fantasie ergeben müßte und die alles religiöse Wesen kennzeichnet.

Ich habe die Wirkung dieser Strömung eben als „gebundene Scheu" bezeichnet. Es ist der Schauder, der dem Menschen, um mich so auszudrücken, in's Gebein fährt[1]) wenn er sein Antlitz dem Unermeßlichen zuwendet, das sich selbst seinem Ahnen versagt und das eben dadurch ein Verhältniß darstellt, das auch in das trägste Blut Feuerfunken zu verwerfen vermag, mögen diese nun

---

1) Doch im Erstarren such' ich nicht mein Heil,
Das Schaudern ist der Menschheit bestes Theil;
Wie auch die Welt ihm das Gefühl vertheure,
Ergriffen, fühlt er tief das Ungeheure.
(Faust II. Theil, I. Akt.)

zünden oder wieder verlöschen. Wenn ich hier den Ausdruck: „das Unermeßliche“ gebrauche, so verstehe ich darunter immer nur, was übrigens schon aus dem Vorhergehenden genügend verständlich sein dürfte, den Weltbestand als einen von uns nicht zu ermessenden Zusammenhang des Wirkens und Schaffens, in das wir als Theilwesen eingereiht sind.

Wenn diese in dem Geheimniß des Weltendaseins repräsentirte Gewaltigkeit aber gleichzeitig hehr erscheinen soll, wenn sie als religiös nur bestehen kann, indem sie hehr und also frei von allem Erschreckenden und Abstoßenden erscheint, so muß sie vor Allem aus den Banden erlöst werden, welche die pessimistische Weltanschauung um sie legt. Der Inhalt des Weltengeheimnisses darf uns nicht auf eine endlose Leidenskette, auf eine „Daseinsfratze“, hinauszulaufen oder auf Selbstvernichtung, auf Erlösung durch Verneinung des Willens zum Leben ꝛc. abzuzielen scheinen, weil in Allem diesem das abschreckende Gespenst der Sinnlosigkeit des Seins vor uns auftaucht und mit kalter Todtenhand in unser innerstes Empfinden hineingreift. Die weitere Entwicklung, die ich vorzunehmen hatte, führte daher nothwendig zu einer Beleuchtung der pessimistischen Weltanschauung von Seiten ihrer Sinnlosigkeit und zu einer versuchsweisen Begründung ihres strikten theoretischen Gegenstücks, des Optimismus.

Aber freilich, wenn der Optimismus auch der Zukunft eine Leuchte anzündet, wenn er dem Schrecken einer

sinnlosen Daseinsarbeit die Ueberzeugung einer sinnvollen Erhebung über und Befreiung aus Noth und Elend gegenüberstellt, — diese selbst als Thatsachen der Vergangenheit und Gegenwart, einer beständig von der Zukunft zehrenden Gegenwart, muß er ja bestehen lassen. Je ferner der Optimismus sich von einer falschen idealistischen Schönfärberei hält, desto weniger wird er sie zu leugnen unternehmen, je weniger eine realistisch-nüchterne Auffassung sich etwa mit einer Compensationstheorie zu befreunden vermag, wie die vorher nach der Auffassung des Herrn von Kirchmann entwickelte, desto weniger bleibt ihr in dieser Richtung irgend ein Ausweg, der das Thatsächliche in Zweifel ziehen könnte. Der nackte Bestand einer ungeheuren Leidenssumme, eines unermeßlichen materiellen und sittlichen Elends in der Menschheit, wofür „die Preisgebung des Individuums" nur die besonders scharf zugespitzte Formel darstellt, bildet abermals den ungeheuren Stein des Anstoßes, auf den wir auch auf dem von uns beschrittenen Wege stoßen. Wir haben nicht nach der Vereinbarkeit mit der Güte Gottes oder der Hegel'schen Weltvernunft zu fragen, wohl aber nach der Möglichkeit einer religiösen Erhebung in unserem Sinn Angesichts dieser Thatsachen, Angesichts ihres schneidenden Weh's, ihres abstoßenden Schreckens, ihrer Gewalt, unser Empfinden zu verwunden und zu zerstören.

Werfen wir noch einen kurzen Blick auf die Schwie-

rigkeit mit dem menſchlichen Elend oder der Preisgebung des Individuums im Weltprozeß innerhalb des Gottesbegriffs fertig zu werden. Außerhalb deſſelben iſt dieſe Schwierigkeit eher vermindert als vermehrt. Die logiſche Unvereinbarkeit des beſtehenden Elends in der Welt mit der Güte oder der Allmacht Gottes iſt in ihrer unwiderleglichen Gewalt am ſchärfſten und leidenſchaftsloſeſten von Hume in dem Dilemma formulirt worden: „Will Gott das Uebel hindern und vermag er es nicht, ſo iſt er ohnmächtig, vermag er es aber und will es nicht, ſo iſt er übelwollend. Beſitzt er aber beides, den Willen und die Macht, woher dann die Uebel?", woran ſich dann die weitere Ausführung anſchließt: „Laßt uns denn geſtehen, da die Güte Gottes vorläufig durchaus nicht zweifellos iſt, ſondern erſt aus den Erſcheinungen in der Welt erſchloſſen werden müßte, daß keine Gründe zu ſolchem Schluſſe vorhanden ſind, ſo lange es noch ſo viele Uebel in der Welt giebt und ſo lange dieſen Uebeln, wenigſtens nach dem, was ein menſchlicher Verſtand beurtheilen kann, ſo leicht hätte abgeholfen werden können. Die richtige Folgerung vielmehr iſt, daß die urſprüngliche Quelle aller Dinge ebenſo wenig Vorliebe für das Gute gegenüber dem Uebel als für Hitze gegenüber der Kälte oder für das Trockene gegenüber dem Feuchten oder für das Leichte gegenüber dem Schweren bezeugt. Das Ganze ergiebt für uns nichts anderes als den Begriff einer blinden Natur, welche durch den Einfluß eines belebenden Grundtriebes befruchtet wurde und nun ohne

Rücksicht und mütterliche Fürsorge ihre unreifen Mißgeburten aus ihrem Schooße schüttet“ [1]).

Bitterer und heftiger haben die französischen Aufklärer gelegentlich dasselbe Thema variirt. Ihre oft citirten Aussprüche können wir als hinlänglich bekannt auf sich beruhen lassen. Stärker wie aller leidenschaftliche Pathos der Gegner wirkt es aber auf mich, wenn ich einen überzeugten, geistvollen und gedankenreichen Theisten als letztem Rettungsanker danach greifen sehe, Gott die Allmacht abzusprechen. Wenn Fechner, dem die Spinngewebe theologischer Dialektik nicht genügten, um darin seinen Glaubensbestand sicher zu betten und zu bergen, dazu überging in dieser Position Stellung zu nehmen und Schutz zu suchen — welcher stärkere Beweis könnte geliefert werden, als dieser, daß die ganze Position unhaltbar ist.

Die Kritik des theologischen und die Begründung des eignen Standpunktes in dieser Materie von Seiten Fechners ist zu interessant und zu charakteristisch für den ganzen Gegenstand, um nicht hier in einigen Sätzen aus seiner Schrift: „Ueber die Seelenfrage“ noch passend eine Stelle zu finden. Es heißt dort:

Wäre es wahr, daß Gott die Sünde, das moralische Uebel, zuließ, um der Freiheit der Geschöpfe willen, woher, warum das unsagbare Uebel, was ohne Freiheit die freien Geschöpfe trifft? — Das ist zur Strafe ihrer Sünden da. — Aber straft auch ein Mensch um dessentwillen, was er zuläßt? Hat er auch ewige Höllen für zeitliche Sünden? Läßt er auch

1) Essays and Treatises on several subjects,

die Kinder die Strafe der Schuld der Eltern tragen? Verhängt er auch Verheerungen ohne Unterschied über Gerechte und Ungerechte? Wenn man mit menschlichen Motiven erklären will, so sollte man das Höchste, Edelste und Beste, was es im Menschen giebt, bei Gott zum Anhalt nehmen; und wenn man nicht damit erklären will, weil Gott über alle menschliche Motive erhaben sei, so sollte man ihn überhaupt nicht lieben, strafen und rächen lassen, wie den Menschen, nicht gar seine Erhabenheit über die Menschlichkeit benutzen, ihm Unmenschlichkeiten beizulegen, in denen der menschliche Tyrann ein willkommenes Muster findet.

Und die Leiden der Thiere, die nicht sündigen können, sind auch diese um der Sünde willen da, oder wozu sind sie sonst doch da? — Das gehört zu den unerforschlichen Geheimnissen Gottes. — So wird zuletzt die ganze Erklärung ein unerforschliches Geheimniß, ist nur ein Irrlicht, das seinen Weg durch das Geständniß abschließt, uns in einem Dunkel, aus dem kein Ausweg, umhergeführt zu haben.

Nach all' dem ziehe ich eben so wegen ihrer einfachen Klarheit als Tröstlichkeit, als natürlichen Folge aus unserem Princip, die andere Ansicht vor, daß der allgemeine Grund des Uebels, so weit solches in der Welt besteht, unabhängig zwar nicht von Gott, aber von seinem Willen besteht, sein Wille vielmehr nur die Tendenz hat, es immer mehr zu bessern und zum Mittel des Bessern selbst zu machen, nicht anders als der rechte Menschenwille, nur in dem anders, was der Begriff des Höchsten Anderes aus ihm macht, das ist, daß er in dieser Hinsicht eine Alles überreichende und schließlich Alles besiegende Macht hat; nicht im Augenblicke, nicht über jedes Uebel einzeln, vielmehr, unendlich wie er ist, erst in der Unendlichkeit des Raumes und der Zeit am ganzen Zusammenhange dessen, was darin ist, sich erfüllt.

Unstreitig heißt das, etwas von der Allmacht, zwar nicht Gottes, denn Alles, was geschieht, geschieht immer nur durch Gott, in Gott, aber etwas von der Allmacht seines höchsten Willens opfern. Aber es heißt nur, soviel opfern, daß uns möglich wird, wahrhaftes Vertrauen auf seinen Willen in jeder höchsten und letzten Instanz — für jede niedere giebt's auch niedere Willen und niedere Kräfte in Gott — zu behalten. Wer das Uebel, sei es durch Gottes freien Willen oder freie Zulassung entstehen, bestehen läßt, damit nichts seinem Willen entzogen sei, der sieht in seinem Willen eben damit etwas, was das Uebel will oder willig zuläßt. Wer das Uebel unabhängig von Gottes Willen in Gott entstehen, bestehen läßt, der kann diesen Willen, wie den des rechten Menschen, als rein dem Uebel entgegen wirkend halten und sich mit vollem Vertrauen darauf stützen, daß, wenn schon der rechte menschliche Wille so viel vermag, das Uebel im kleinen Kreise dessen, was von ihm abhängt, zum Bessern zu kehren, — sofort gelingt es freilich nicht, — der göttliche Wille, über Alles reichend, endlich Alles in dieser Hinsicht vermögen wird, und, mag er auch eine Ewigkeit dazu brauchen, das unendliche Uebel einer unendlichen Welt zu bessern und zu heilen, doch für jedes endliche Uebel endlicher Wesen auch endliche Mittel der Besserung und Heilung in der unendlichen Fülle seiner endlichen Mittel finden wird.

Je beredter diese Auseinandersetzung ist, desto mehr, finde ich, gefährdet sie die eigne Sache, d. h. die Sache des Theismus überhaupt. Daß es keinen andern Ausweg als diesen aus unhaltbaren Widersprüchen giebt, wird von Fechner überzeugend dargethan, nur daß mit dem Ausweg auch das, was durch ihn erreicht werden soll,

geopfert wird. An Stelle des logiſchen Widerſpruchs, der gehoben wird, tritt der pſychologiſche oder anthropologiſche, denn Schwächlichkeit, Unvermögen iſt, däucht mir, gerade der Zug, den das menſchliche Bewußtſein in dem Angeſicht der Gottheit am allerwenigſten vertragen kann. Der Menſch ergänzt in dem Gottesbewußtſein in erſter Linie das Gefühl ſeiner eigenen Schwäche, ſeines Unvermögens, und dann erſt das Gefühl etwaigen Mangels an gutem Willen. Der Gott der helfen kann, aber zu helfen zögert — aus Gründen, die ſein ſouveraines Majeſtätsgeheimniß ſind — iſt, menſchlich betrachtet, immer noch möglicher als der Gott, der helfen möchte, aber nicht helfen kann, wenigſtens nicht dann und dort helfen kann, wo die Hülfe allein Nutzen und Werth hat, denn die, welche ſich erſt in einer Unendlichkeit der Zeit und des Raums vollzieht (wie Fechner die Sache darſtellt) hat für das endliche Weſen, welches zeitlich zu Grunde geht, ja keine Bedeutung.

Außerhalb des Gottesbegriffs und im Verfolg unſeres Gedankengangs betrachtet, bietet das menſchliche Elend nun nicht mehr das Problem des Gegenſatzes zu den der Gottheit beigelegten Eigenſchaften, ſondern das Problem des Gegenſatzes ſeines abſchreckenden Eindrucks zum religiöſen Empfinden, inſofern daſſelbe auf dem hehren Charakter des Weltproceſſes baſirt iſt und bei Erſchütterung dieſes Grundweſens nicht beſtehen kann. Schwärmerei und Verzückung können ſich ja unbedenklich auch über dies Hinderniß hinwegſetzen, aber es handelt

sich hier nicht um diese, sondern um eine Selbstrechtfertigung, um einen ernsthaften Versuch ein Grundrecht des religiösen Empfindens vor der Vernunft zu begründen. Kann letzteres auch nicht im Hauskleid alltäglichster Gefühle bestehen, gebührt ihm das Feiertagsgewand eines hohen festlichen Schwunges, so ist hier zunächst doch erst das Recht ein solches Gewand anzulegen, gegenüber den erhobenen abweisenden Einsprüchen zu erhärten.

Es liegt sehr nahe und ist dem Grundgedanken des Optimismus auch offenbar am verwandtesten den Mißton (des Elends, des Frevels, der Noth u. s. w.), in eine höhere Harmonie aufzulösen und verklingen zu lassen. Principiell ist dagegen nichts zu erinnern, die Betrachtungsweise entspricht der von uns gemachten theoretischen Voraussetzung, sie deckt sich mit der zu Grunde liegenden Annahme unserer Weltanschauung. Aber garantirt sie den Erfolg auf unser Empfinden, beseitigt sie den Widerspruch derart, daß er in der That gegenstandslos wird? Ich erinnere hier an ein älteres Gedicht Friedrich Rückerts, welches denselben Gegenstand mit dem, dem Dichter eignen ergreifenden Schwung der Empfindung und der Sprache behandelt. Es ist die

Erhebung.

„Ich stand auf Bergen hoch,
Und überſah die Erde,
Die so gedrückt vom Joch,
Geschlagen so vom Schwerte.

Ich ſah den blut'gen Greul,
Der lag auf ihren Tiefen,
Und hörte das Geheul
Der Stimmen, welche riefen.

Ich ſprach, o wär ich doch
All' dieſer Noth entrücket!
Da ward vom Berg auf hoch
Ich in die Luft gezücket.

Aufſchwebt' ich durch die Luft,
Und hört' und ſah noch immer.
Zuletzt verſchwamm in Duft
Das Blut und das Gewimmer.

Und als ich niederſah
Aus allerhöchſter Ferne,
Da ſah ich ſchimmern da
Den ſchönſten aller Sterne.

Was dort im hellen Licht
Iſt das für eine Sphäre?
Da ward mir der Bericht,
Daß es die Erde wäre.

Der Engel ſprach zu mir:
Es iſt dir hier verſchwunden,
Was einzeln drunten dir
Den wirren Blick umwunden.

Du haſt die Höh' erreicht,
Wo dir erſcheint das Ganze;
Und deine Erde weicht
Hier keinem Stern an Glanze.

Die Erd', in ihrem Kerne
Von Wunden ſo durchwühlet,

Sieh', wie vorm Blick des Herrn
Sie sich genesen fühlet.

Der Ruf des Wehs verschwimmt;
Thu' auf dein Ohr und höre,
Wie hell ihr Loblied stimmt
In ihrer Schwestern Chöre.

So spricht der Künstler und Poet, der, abgestoßen und gemartert von den Schreckensbildern, die ihn umgeben, sich befreit wissen will und nun die Kraft seiner Phantasie wie ein mächtiges Flügelpaar ausbreitet, um sich zu anderen Regionen hinüber zu schwingen und anderer, erlösender Eindrücke theilhaftig zu werden! Ob aber das Vollbringen dem Wollen entspricht? Ob dem Menschen soweit er nicht Künstler, und der Befriedigung eines künstlerischen Bedürfnisses hingegeben ist, dabei Genüge geleistet wird? Ob dieser nicht die ihm gemachte Zumuthung, weil er ihr nicht entsprechen könne, abweisen wird? Wenn ein solcher mir entgegnet: „mir wendet sich beim Anblick all' der bluttriefenden Gräuel und Frevel, welche die Entwicklung der Menschheit aufweist und von denen der Dichter ja selbst in den ersten Zeilen spricht, das Herz im Leibe um. Uebersättigt vom Weh ist alle spätere Glorie, aller harmonische Sphärenklang für mich verloren, ich habe die Empfänglichkeit des Eindrucks nicht und kann sie mir nicht geben" — was soll ich ihm erwiedern? Kann ich mich etwa darauf berufen, daß das ein subjectiver Mangel, eine übertriebene Weichmüthigkeit sei, da er mit anscheinend eben so gutem Recht mir seinerseits

Unempfindlichkeit und Hartherzigkeit, also ebenfalls subjective Mängel vorwerfen kann.

Wie man auch über die physische oder metaphysische Nothwendigkeit des Weltübels[1]) denken mag, der Weltproceß als Ganzes betrachtet, der das Weltübel in sich überwindet und von sich abstreift, stellt bei dieser festgehaltenen Grundannahme des Optimismus doch nichts anders dar als ein Herausarbeiten des Lichts aus dem Dunkel, der Ordnung aus dem Chaos, als ein Ueberwinden von Noth und Knechtschaftsbanden, um zur Freiheit, zum Wohlsein zu erstehen. Es ist ein Lichtgestaltungsproceß, an dem Alle betheiligt sind, aus dem Keiner, mag er seine Stellung wählen, (soweit von Wahl die Rede sein kann) wie er will ausweichen kann, nur daß der Betheiligungstheil des Einzelnen activ oder passiv sich gestalten kann. Das Geschick der Menschheit stellt sich unter dem Bild eines Menschen dar, der unter Ungemach und Drangsal aller Art, für dessen Ueberwindung aber seine Kraft ausreicht, dem entgegenarbeitet, — Licht, Freiheit, Schönheit, — dem alle seine Pulse entgegen schlagen. Und in diesem Geschick eines siegreichen Kämpfens und Ueberwindens liegt jedenfalls an sich nichts, was den Character des Hehren aufzuheben vermöchte.

---

1) Unter diesen Sammelausdruck faßt man am besten alles das zusammen, was sich als Unheil in seinen verschiedenen Formen und Bedeutungen unseren Blicken darstellt und was sich in der „Preisgebung des Individuums" in Bezug auf den Menschen am schärfsten ausprägt.

Aber ein Anderes iſt es dies wiſſen und ein Anderes es fühlen, ein Anderes die Thatſache als ſolche anerkennen, ein Anderes ſie innerlich beglückt empfinden. Bleiben wir in dem gebrauchten Bilde, ſo wird der Menſch, der einem heißbegehrten Ziel ſiegesgewiß entgegenarbeitet zwar im Stande ſein, ſein Loos — trotz Ungemachs aller Art, mit dem er zu ringen hat — als ein preiſenswerthes, hehres im Bewußtſein feſtzuhalten, aber es wird ihm nicht immer gelingen, der abſchreckenden Gewalt des ihn bedrängenden Ungemachs ſoweit Herr zu werden, daß von dieſem Bewußtſein aus die Gefühlsſphäre ergriffen und zu dem Frieden und der Freudigkeit, die der reine Reflex des Hehren ſind, geſtimmt wird. Und ebenſo nun auf dem hier betrachteten Gebiet. An die Stelle des Ungemachs des Einzelnen tritt hier das Erdenleid und die Mühſal, die der Lichtgeſtaltungsproceß im Weltendaſein bedingt. Wie dort ſo kann der Einzelne auch hier auf dem vorerwähnten Standpunkt das Wohl der Menſchheit, reſp. ſein Geſchick als ein preiſenswerthes und hehres im Bewußtſein feſthalten, aber die Erhebung des von dieſem Eindruck ausgefüllten Gemüths wird ſich ihm gleichwohl verſagen. Die Wucht des Abſchreckenden von der äſthetiſchen Seite erfaßt, und im ſchmerzlich verwundeten Gemüth feſtgehalten ſchiebt ſich wie eine ſchwarze Wolkenbank zwiſchen die leuchtende Sonne des Bewußtſeins und die empfängliche Aufnahme des Gemüths.

Die religiöſe Erhebung iſt für ihre Tiefe und Fülle natürlich auf die Kraft und Friſche jedes Einzelnen an-

gewieſen, aber der Aufſchwung ſelbſt kann, ſoweit ihn das Bewußtſein zu vermitteln hat, nur auf eine Weiſe, nur ſo genommen werden, daß das Individuum ſich ganz dem Gedanken hingiebt und von ihm ergriffen wird, daß Alles was um ihn herum vorgeht, ein Lichtgeſtaltungsproceß, ein Sonnenaufgang des Geiſtes iſt, daß er an demſelben Theil hat, daß in ihm ſein Leben und Schaffen aufgeht, wie das Leben und Schaffen des Weltganzen in ihm beſchloſſen iſt. Zaubervoll ergreifend in ſeiner geheimnißvollen Größe und Majeſtät wirkt ſchon das Emportauchen des Sonnenballs über die Horizontlinie der dämmernden Erde auf den Menſchen, um wie viel erhabener und ergreifender muß uns der Sonnenaufgang des Geiſtes, die Erhebung zum Licht im Weltproceß des Seins erſcheinen, wenn wir dieſe Vorſtellung energiſch im Geiſt ergreifen und uns von ihr tragen laſſen. Energiſch ergreifen — mit einem matten, zweifelnden Blinzeln des Geiſtesauges, des Gedankens, iſt es freilich nicht gethan. Aber ebenſowenig iſt eine Ueberanſtrengung der Phantaſie oder einer erhitzten Einbildungskraft vonnöthen. Denn es handelt ſich eben nicht um „Einbildungen", ſondern um eine Vorſtellung, deren Berechtigung und Wahrheit in Bezug auf den Gedankengehalt in uns feſtſtehen muß, weil wir ſie einſehen und begreifen und die lebendig in uns zu wirken vermag, ſobald die Kraft des Vorſtellungsvermögens ihr den Gefühlsodem einhaucht. Wenn wir erwägen, wie uns Angeſichts des irdiſchen Sonnenaufgangs auf Augenblicke

wenigstens, die dumpfe Schwere persönlichen Wehgefühls verläßt, wie wir „im Anschauen verloren" dastehen, unbewußt unserer Umgebung — ist es da eine übertriebene Zumuthung diesen seelischen Vorgang in noch erhöhetem Maße — soweit erhöht, wie die innerste Bedeutung des geistigen Lichtwerdens den irdischen Sonnenaufgang übertrifft — auf das religiöse Gebiet zu übertragen? Das heißt aber nichts Anderes als daß der Mensch, indem er religiös dem hehren Weltengeheimniß gegenüber tritt, sich von der Individualität, der eigenen sowohl wie der fremden und allem, was ihr eigen oder wodurch sie auf ihn einwirkt, abwendet und loslöst.

Jedes Individuum ist gerade als Individuum ein für sich bestehendes, sich nicht als Theil, sondern als etwas Ganzes, als Totalität fühlendes Etwas. Indem nun der Mensch sein Leben, seinen Schicksalsgang, seine Bedeutung im Zusammenhang mit der Bedeutung des Weltprocesses und zwar im Sinn des Optimismus betrachtet, indem er sich vor Allem als Theil des Ganzen weiß, als Moment in einem kosmischen Prozeß fühlt, der ihn hält und zum Licht emporhebt, gestaltet sich der Vorgang in ihm, den ich soeben bezeichnet habe: er wendet sich von der Individualität ab, die sich von ihm loslöst oder — man kann auch die umgekehrte Bezeichnung anwenden — die Individualität löst sich von ihm ab.

Erst hier nun, nachdem wir diesen Weg zurückgelegt, übersehen wir, wie mir scheint klarer, wie wir die Gefahr, durch die Wirkung des Erdenleids auf unser Empfinden

den hehren Charakter des Weltgeheimnisses und damit die Religiosität, das ästhetisch-religiöse Empfinden, einzubüßen, eben durch den Optimismus siegreich überwinden. Wir übersehen, wie der Wissensbesitz zum Gefühlsbesitz wird. Der Gedanke, die Gewißheit des Optimismus trägt dasjenige Moment in sich, welches uns die Individualität und ihre Beziehungen zu uns entrückt, damit aber auch Alles fern hält, was auf dem Wege des Mitgefühls, der Mitleidenschaft, der vermittelten Antheilnahme uns widrig und abstoßend berühren könnte. Denn der Träger, das Object aller dieser Wirkungen ist ja immer die Individualität. Ja selbst das eigene Leid und Weh wird bis auf ein gewisses, allerdings durch die sinnliche Natur des Menschen eng begrenztes Maß, hiervon befreiend mitbetroffen. Und zwar, was nie zu vergessen, was hierbei vielmehr als wesentlichster Punkt im Auge zu behalten, liegt in dieser Abwendung, dieser Loslösung von der Individualität und damit auch von ihrem Schmerz keine Wirkung einer einseitigen Abtödtung vor, wie sie selbst der in seine Specialität vertiefte und weltentrückte Gelehrte oder Denker darstellt, sondern sie ergiebt sich uns, indem wir in der Weltanschauung das All' umschlungen halten, uns ihm mit weltoffenem Gemüth und Geist gegenüberstellen und uns in dasselbe versenken.

Hiermit halte ich den gebotenen Nachweis in seinem wesentlichen Punkt für erschöpft. Es kam, wie gesagt, darauf an, über das bloße Begreifen des Weltübels als Moment eines Entwicklungsprocesses im Sinne des

Optimismus hinaus, (wodurch ihm theoretisch ebenfalls schon die Stellung einer in Harmonie verklingenden Dissonanz angewiesen, ihm aber gleichwohl der Stachel unser Gemüth zu verwunden nicht genommen ward,) in diesem Be- und Ergreifen diejenige Seite aufzuweisen, welche eine unmittelbare Brücke zu der ästhetischen Gefühlsseite im Menschen schlägt. Diese Brücke *besteht*, weil ein natürliches Recht und Veranlassung, eine natürliche Folge besteht, die von dem leitenden Gedanken des Optimismus bewegt zu einer Loslösung aus der Sphäre der Individualität und damit alles dessen, worin sich das Weltübel darstellt, hinüber leitet. Können wir diese Brücke nun auch nur dann beschreiten, *trägt* sie uns nur dann, wenn äußere und innere Umstände dies ermöglichen, so *wissen* wir doch, daß sie (die Brücke) da ist. Wir haben von ihr Besitz genommen. Sie besteht mit der Rechtsbeständigkeit der theoretisch sicher gestellten Grundanschauung.

Hierzu noch eine Bemerkung. Der Mensch ist ein Sinnengeschöpf, einer auf ihn sinnlich einwirkenden Welt angehörig und nach Allem, was er zu leisten vermag, in sinnlich gegebene Grenzen eingeschlossen. So ist denn auch sein religiös-ästhetisches Empfinden von denjenigen Voraussetzungen abhängig, die demselben in seiner sinnlichen Natur die entsprechende Grundlage gewähren, d. h. er kann und wird der *pathologischen* Wirkung einer Störung durch Schmerz und Widerwärtigkeit in Bezug

auf ſein religiös-äſthetiſches Empfinden erliegen reſp. an demſelben Abbruch erleiden, ſobald daſſelbe ein gewiſſes, ihm individuell angehöriges Maaß überſchreitet. Ein heftiger Zahnſchmerz, um ein triviales Beiſpiel zu gebrauchen, läßt ſich nicht auf dem Wege des Loslöſens von der Individualität abſtreifen. Das Leid dagegen, das uns indirect angeht, das auf dem Wege der geiſtigen Vermittlung auf uns einwirkt, dem unſere Nerven gewiſſermaßen nur als Fahrſtraße dienen, während ſie ſelbſt nicht die unmittelbar, in ihrer Subſtanz ergriffenen oder mit den leidenden Theilen organiſch verbundenen Objecte der Leidens-Einwirkung ſind, das Leid, das wir inſofern von dem pathologiſchen im engeren Sinn unterſcheiden — Kummer, Leid, das ſchon in der Ferne liegend, noch durch die Erinnerung wirkt u. ſ. w. — dieſes Leid unterliegt wenigſtens nicht, wie dies in der pathologiſchen Wirkung der Fall iſt, einem gewiſſermaßen als mechaniſch zu bezeichnenden Hemmniß, wenn es ſich darum handelt durch Loslöſung von der Individualität in's Nichtſein verſenkt zu werden. In demſelben oder einem ähnlichen Verhältniß zu unſerem Empfinden ſteht nun das übrige Leid, das uns oder unſeren nächſten Kreis nicht mehr direct betrifft, wohl aber, unſeren Mitgeſchöpfen angehörig, das Erdenrund unſchön entſtellt, nur daß das pathologiſche Moment hier noch mehr zurück-, das äſthetiſche Moment noch mehr in den Vordergrund tritt. Das, was ich eben als mechaniſches Hemmniß bezeichnete, verſchwindet ganz, dafür kann ein anderes Hinderniß ſich geltend

machen, welches nicht ungewürdigt bleiben darf. Dies Hemmniß giebt sich als ein positives Widerstreben, das Weltleid, die Daseinsnoth aus dem Auge zu verlieren und leitet sich eben aus dem Umstand ab, daß das Leid nun nicht mehr mich und mein Wohlergehen, sondern das der Anderen angeht. „Ich kann gegen mich hart sein" — so etwa ist das Raisonnement auf diesem Standpunkt — „und meine eigene schmerzliche Verwundung zur Noth nicht achten, wenn ich ein großes Ziel vor Augen sehe, kann ich es aber auch gegen die Anderen, wenn ich mich unbetroffen und wohl geborgen weiß?" Dies ist die natürliche Regung eines gesunden Empfindens, die aber gleichwohl in ihrem Widerstreben sich über das Erdenleid überhaupt empor zu schwingen und von seiner belastenden Wirkung im Bewußtsein des Optimismus zu genesen, aus einer mißverständlichen, das theoretische und practische Verhalten verwechselnden Auffassung hervorgeht. Ihr ist wiederum das Verhältniß des Einzelnen zum Ganzen der Menschheit entgegenzuhalten. Fühle ich mich zur Trauer gestimmt, verletzt mich an unzähligen Stellen, wohin ich blicke, ein grenzenloses Lebensleid, dem ich rathlos gegenüber stehe oder dem ich durch mein Thun nur wenig Abhülfe gewähren kann, so ist es doch immer die Menschheit im Ganzen, zu deren Schicksal auch dies gehört und wie ich mich Eins mit der Menschheit fühle und untrennbar zu ihr gehöre, so fühle ich mich auch Eins und untrennbar mit diesem Leid verbunden. Er wird mein Schmerz, mein Leid — nicht

im pathologischen Sinn, als welches es der Praxis zufällt, und das ich durch praktisches Gegenwirken zu bekämpfen suche, aber im ästhetischen Sinne — und wie ich kein Bedenken trug *mein* individuelles Leid gering zu achten, gegen *mich* hart zu sein, so brauche ich auch kein Widerstreben zu empfinden, ebenso mit diesem Leid abzurechnen und mich von ihm loszulösen, weil es eben als dem Ganzen angehörig, dem auch ich angehöre, *mein* Leid ist, meine Wesenheit betrifft.

Fassen wir das Gesagte und seine Meinung noch einmal kurz zusammen! Was uns als Weltübel, als Weltleid entgegentritt, was als solches in der Preisgebung des Individuums unser Gefühl am schwersten verwundet, hat einerlei Nothwendigkeit mit der Nothwendigkeit des *Werdens* überhaupt. Gleichviel ob wir demselben einen metaphysischen oder nur physischen Hintergrund leihen, die *Existenznothwendigkeit des Werdens* — das gilt für beide Standpunkte — bedingt ein Herausschälen aus niedersten Anfängen, ein Erheben, dem ein Versinken, ein Anziehen, dem ein Abstoßen anderer Theile, kurz ein Prozeß, dem zahllose Opfer fallen, zur Seite geht. Welche Unsumme von Leid vermag nicht *Einsicht* zu bewältigen, welche Unsumme von Weltleid ist also allein dadurch gesetzt, daß Einsicht erst *werden* muß, daß sie aus instinctiven Regungen dunkler Triebe sich erst zur Helligkeit durcharbeiten, aus dem geringsten Bestand im Laufe von Generationen zu einer Summe anschwellen muß, durch welche den nächsten Generationen Weltleid,

ſoweit es hiervon abhängig war, erſpart werden kann. Dies Beiſpiel in einer einzelnen Richtung des Seins kann für alle gelten. Insgeſammt zuſammengefaßt, conſtatiren ſie den Satz, daß die Nothwendigkeit des Weltleids nicht über die Nothwendigkeit des Werdens hinausreicht, ſondern mit demſelben zuſammenfällt. In dieſe Einheit wird auch der dunkle Antheil des Weltleids hineinzurechnen ſein, welcher vom Menſchen und ſeiner Beſchaffenheit unabhängig demſelben von übermächtigen zerſtörenden Naturvorgängen angethan wird. Denn auch hier tritt uns in den größten Umriſſen ein kosmiſcher Evolutionsprozeß entgegen, der ein Werden zur Geſittung, für die ſich der Schooß der Naturgewalten gewiſſermaßen einrichtet und abklärt, darzuſtellen ſcheint. Wenigſtens ſteht dieſer hypothetiſchen Annahme wohl kein abſolutes Hinderniß entgegen. Dieſe Exiſtenznothwendigkeit des Werdens und mit ihm das Welt- oder, genauer geſagt, Erdenleid als einbedungene Conſequenz acceptire ich nun zunächſt innerlich ohne jeglichen inneren Proteſt, der mir den hehren und erhabenen Charakter des Seins, das auf ſolcher Nothwendigkeit auferbaut iſt, aufheben könnte. Vom Standpunkt der Menſchheit aus, die ja nach der optimiſtiſchen Grundvorausſetzung ſich an einem Prozeß mitbetheiligt weiß oder ihn ſelbſt darſtellt, der das Weltleid überwindet, acceptire ich ihn in demſelben menſchlich unverſchrobenen Sinn, mit dem ein Künſtler, der eine Statue aus dem Marmorblock herausmeißelt, die unvermeidlichen Hammerſchläge und den Staub, der ihn beläſtigt,

acceptirt, ohne seine Aufgabe dadurch entwürdigt, sein schaffendes Thun durch dieselben so entstellt zu finden, daß es ihm in Hinblick auf die Gewißheit des Ziels nicht mehr erhebend erschiene.

Ich unterscheide und sondere streng die pathologische und ästhetische Wirkung des Weltleids. Von dem einmal gewonnenen Standpunkt aus bedeutet mir die pathologische Wirkung, d. h. die, welche mich materiell afficirt[1]), nichts weiter als eine mechanische Störung, vergleichbar einem während des Gottesdienst's vorüberrasselnden Wagen, welcher für mein Gehör die heilige Handlung unterbricht, während ich weiß, daß sie fortdauert. So steht das Weltleid seinem pathologischen Wirkungsbereich nach zu dem an dem hehren Character des Seins festhaltenden Bewußtseinsinhalt. Das Gefühl desselben kann durch die pathologische Wirkung je nach ihrer Stärke mehr oder minder oder auch ganz aufgehoben werden, aber diese Aufhebung ist sachlich bedeutungslos. Sie kann unüberwindlich sein, aber die Zumuthung, mit ihr fertig zu werden, wäre auch ebenso irrationell und verkehrt, wie etwa die Zumuthung während eines heftigen Schmerzanfalls eine Aussicht, ein Landschaftsbild schön zu finden.

Die pathologische Wirkung hebt die Perception des Bewußtseinsinhalts allerdings auf, d. h. sie verdunkelt und trübt während ihrer Dauer die Aussicht in das

1) Dies kann natürlich auch ebenso gut durch Seelenkummer u. dgl. bewirkt werden. Keineswegs habe ich dabei ausschließlich materielles, körperliches Leiden im Auge.

Weltbild. Aber diesem wohnt, so zu sagen, eine nur relative, faktische, keine prinzipiell entscheidende Bedeutung bei, indem die materielle Schmerzberührung keinen constanten und allgemeinen Faktor darstellt, der immerwährend und für Alle Gültigkeit hätte. Vielmehr wirkt dieselbe theils nur zeitweise, theils nur individuell. Die Perception des Bewußtseinsinhalts in der Gefühlssphäre, die Vergewisserung desselben im Gefühl, so daß es ein gefühltes Erlebtes und mehr wie ein bloßes Wissen wird, ist dadurch also nur beeinträchtigt, nicht vernichtet. Gehe ich aber über die pathologische, materielle Wirkung des Leids hinaus, verlasse ich dies Gebiet und halte ich statt dessen mir bloß die Thatsache gegenwärtig, daß Leid und Schmerz in jeder Steigerung mich jederzeit treffen kann oder daß es, wenn es mich auch freiläßt, doch Andere trifft und also jederzeit vorhanden ist, auch für mich, wenn nicht materiell, doch ideell, so habe ich allerdings mit einer rein ästhetischen Wirkung zu thun, welche die Perception des Bewußtseinsinhalts im Gefühl dem Anschein nach nun nicht mehr bloß relativ, sondern absolut aufzuheben im Stande ist. Denn der Thatbestand, auf den sie sich stützt, ist constant und allgemein. Die Thatsache, daß mich und Andere jederzeit Leid treffen kann, oder daß es bald hier, bald dort Andere trifft, ist immer vorhanden, namentlich an der ersten ist nichts abzuhandeln. Hier kann sich anscheinend nur der salviren, der die Augen schließt und darüber wegsieht. Damit wäre aber eingeräumt, daß man sehend nicht den hehren

Charakter des Weltbeſtandes für das Gefühl aufrecht erhalten könnte. Dieſem zu begegnen, und das Gefühl zu retten, wird aber möglich, wenn der Menſch in der religiöſen Erhebung den Aufſchwung nimmt, ſich nur als Theil in dem kosmiſchen Erringen und Wirken lichtvollen Heils zu fühlen und dieſe Theilhaberſchaft als ſeine Weſenheit zu wiſſen. Von der Stelle des *Ueberwundenen*, des zu Ueberwindenden — dem ſchmerzvollen Weltleid — ſtellt die religiöſe Erhebung den Menſchen weg an die Stelle des Ueberwinders, des Siegers. Daß das leicht iſt, daß eine religiöſe Erhebung in *dieſem* Sinn mühelos ſei, daß ſie nicht vielmehr eine vertiefte Seelen- und Geiſteskraft bedingt und ohne den Ernſt und das Vermögen zu derſelben in Nichts zerfällt, läugne ich natürlich nicht. Aber ich behaupte ihre *Möglichkeit* und daß ſie mit dem ganzen Sinn der bisherigen Ausführungen zuſammenfällt. Und wenn eine gröbere Auffaſſung darin einen myſtiſchen Zug erblickt, ſo wird ſie vielleicht wenigſtens zugeſtehen, daß derſelbe einer rationellen Unterlage nicht ganz entbehrt.

Der Praxis, dem Thun, der Bethätigung gehört die Individualität und Alles, was von ihr ausgeht, an, der religiöſen Erhebung reſp. dem religiöſen Bewußtſein, das ſich von der religiöſen Erhebung nur darin unterſcheidet, daß ſich in letzterer das Bewußtſein zur lebendigen Gefühlswärme erhebt, gehört das Freiwerden von der Individualität an. Wie es auch mit deines Geiſtes und Leibes Leben, mit der Geſammtheit deſſen, was dein

Schicksal ausmacht, hier bestellt sei, ob sich unglücklich oder glücklich deine Loose fügten, ob du dir wohlgeborgen im traulichen Erdenwohnhaus oder wie im reichen Palast, hoch und kraftvoll erhoben, oder abgeschnitten von des Lebens besten Genüssen wie in der Zelle des Gefangenen erscheinst, — die Mauern deiner Umgebung, seien sie nun geschmückt oder kahl und traurig, weichen zurück und verschwinden, die wohlbekannten Erdenstimmen verklingen fern und ferner, wie du in den Ocean des Allseins hinabtauchst. Was dich zu umfangen strebt, ist ein seliges Dahinfluthen im Strome des Alls. Aufgenommen, nicht verschlungen von ihm, erquickt von dem Wellenschlag der lebendigen Kraft, die dich in ihre ewigen Mutterarme genommen, nicht erstarrt von dem Gedanken der sich selbst verzehrenden Vernichtung; ruhig im Anschauen des der uralten Nacht purpurn entsteigenden Sonnenlichts, nicht erschreckt und abgestoßen von Schattenbildern aus dem Reiche der Verwesung.

Ein Loslösen, ein Freiwerden von der Individualität würde auf dem in einem früheren Abschnitt von mir charakterisirten Standpunkt Feuerbachs gewissermaßen einen Widerspruch in sich selbst, eine philosophische Unzulässigkeit ergeben. Die festgehaltene, unaufhebbare Totalität des Individualbegriffs, welche es verschmäht oder es übersieht in dem Individuum irgend welche wesentlichen Unterschiede anzuerkennen, führt dazu, daß die Loslösung von der Individualität sich unmittelbar mit dem Tode und, wenn solcher durch einen freiwilligen Act eintritt,

also unmittelbar mit einem Selbstmord zu decken scheint. Die gewaltsame Wegräumung aus dem Leben, die Unterdrückung des durch Athmung ꝛc. vermittelten Lebensprozesses würde in der Argumentationsweise Feuerbachs sich als die ehrliche, unsophistisirte, offenkundige Loslösung von der Individualität, als den eigentlichen Kernpunkt derselben darstellen, so daß die Umgehung dieses Kernpunktes sich gewissermaßen als eine Unterschlagung, eine Preisgebung des zu Grunde liegenden Sinns charakterisirte. Diesem Einwand zu begegnen, erinnere ich noch einmal daran, daß ich das Individuum hier von der Seite seines Wesens in Betracht ziehe, derzufolge sich dasselbe als Totalität, als etwas für sich Bestehendes, Selbstständiges erfaßt, eine Seite, die also mehr oder minder ihre Betonung verliert, (so daß der Ausdruck: ich löse mich von der Individualität ab oder dieselbe löst sich von mir ab, wohl gerechtfertigt erscheint) sobald das Individuum dazu übergeht sich als Theil statt als Ganzes zu erfassen und sich insofern in seiner Selbstständigkeit zu verlieren. Im religiösen Bewußtsein vollzieht sich dieser Act allerdings mit einer gewissen selbstständigen Freiheit, so daß das Loslösen von der Individualität auch eine Verzichtleistung ausspricht. Und diese Verzichtleistung knüpft wieder an den tieferen Sinn an, der von der Individuation nicht zu trennen ist, daß in ihr ein Wesentliches und ein Zufälliges sich die Hände reichen und daß der Mensch, indem er sich von der Individualität abwendet, um sich im Weltenschooß,

in dem Lichte, das erstehen soll, ihm dienend wiederzufinden, sein Zufälliges fahren läßt, um seine Wesenheit festzuhalten.

Das stärkste, ausgeprägteste Verlieren der Individualität ist nun allerdings das Verlieren des Bewußtseins, das sich allem Anschein nach definitiv im Tode vollzieht. Insofern kann man sagen, daß zwischen dem hier gemeinten Loslösen von der Individualität und dem Sterben eine gewisse innere Beziehung besteht, und daß die religiöse Erhebung nach ihrer hier betrachteten Seite eine Vorübung auf den Tod darstellt. Hierüber folgen am Schluß dieses Abschnittes noch einige Bemerkungen.

Wenn der Mensch sich nur bethätigen kann, indem er zu Allem, was ihn als Individuum angeht, in praktische Lebensbeziehungen tritt, indem er die von den anderen Individuen ausgehenden Regungen wie ebenso viele Ausstrahlungen in seinem individuellen Focus sammelt und in und mit ihnen oder wider sie, angezogen oder abgestoßen, in Sympathie oder Antipathie, wirkt, während das religiöse Bewußtsein sich von den Beziehungen zur Individualität abwendet, so ergiebt sich zwischen beiden Sphären ein unverkennbarer, nicht zu leugnender Gegensatz, der auf den ersten Blick vielleicht am meisten anstößig auffallen wird. Liegt es nicht nahe hierbei an den kaum überwundenen Gegensatz mönchischer, einsiedlerischer, dem Leben abgestorbener, rein beschaulicher Strebungen zum voll pulsirenden Leben zu denken und in der Los-

lösung von der Individualität eine auf Umwegen bewirkte, aber schließlich auf dasselbe Ziel hinauslaufende Abtödtungs- und Kasteiungs-Tendenz zu erblicken? Liegt es nicht nahe hierin Gefahren zu wittern und vor ihnen zu warnen, Beeinträchtigungen des „gesunden Realismus" der Gegenwart zu sehen, die, wenn sie solchen Anforderungen Gehör geben wollte, durch religiöse Wiegenlieder eingelullt, der alten Traumwelt wieder in die Arme sinken würde?

Das Erste, was hierauf zu erwiedern sein dürfte, ist, daß der Gegensatz zwischen beiden Sphären, den wir zugegeben haben, in keinem Sinne, in keiner Weise ein feindlicher Gegensatz ist. Hierin liegt vor Allem der fundamentale Unterschied von einer früheren Zeit, von den einseitigen religiösen Extravaganzen einer Vergangenheit, die in ihrer ganzen Vorstellungswelt in den entscheidendsten Punkten den Gegensatz zu der unsrigen in sich trug. Alles, was den mönchischen, einsiedlerischen beschaulichen Neigungen jenes gefährliche Uebergewicht verschaffte, das in dem faulen glorreichen Leben zu Ehren Gottes seine wiederwärtigste Ausartung erlebte, während es in der ränkevollen Herrschsucht des von den gemeinsamen Aufgaben der Menschheit sich absondernden Jesuitismus noch immer sein gefährlichstes Gift verspritzt, alles das knüpft an Voraussetzungen an, die indem sie Heiligkeit und Unheiligkeit, Gott und die Welt, das was diesem und das was dieser gehört, wie Licht und Schatten sonderten, unversöhnliche, feindliche Gegensätze erschufen. Zwei Welten,

die sich nicht mit einander ausgleichen, die nicht neben einander bestehen, die nicht in einander aufzugehen vermochten — was konnten sie Anderes darstellen als die Zerrissenheit einer dem Bewußtsein entschwundenen Einheit und den aufreibenden Fluch dieser Zerrissenheit? Wie fern dies Alles unserem Standpunkt liegt, dem die Heiligkeit, der hehre Charakter der ganzen Welterscheinung zur unverrückbaren Grundlage dient, braucht nach allem Gesagten wohl kaum noch hervorgehoben zu werden. Damit entfällt aber auch die Berechtigung irgend einen Vergleich, eine Analogie-Beziehung mit Erscheinungen einer Vergangenheit heranzuziehen, die ihre besondere Gestaltung aus einem feindlichen Gegensatz herleiten, der für uns nicht allein wesenlos, sondern geradezu unwahr geworden ist. Aber abgesehen von diesem Punkt läßt sich auch noch auf direktere Weise zeigen, daß weit entfernt eine Abwendung von den Beziehungen zur Individualität, eine Gleichgültigkeit gegen die Bethätigung an ihren Interessen und Schicksalen herbeizuführen, die Religiosität in dem festgehaltenen Sinn gerade diese zur unmittelbaren Voraussetzung hat, ebenso wie der Feiertag die Arbeitswoche, der Sonntag den Werkeltag zur Voraussetzung hat. Doch wird dieser Punkt nicht an dieser Stelle, sondern in dem nächsten Abschnitt, wo die ethischen Beziehungen des Optimismus eine eingehendere Berücksichtigung finden sollen, eine passende Erörterung finden.

Sehr eigenthümlich stellt sich das Verhältniß der Liebe, namentlich der eigentlichen Liebe von Geschlecht

zu Geſchlecht, wenn ſie ihr Weſen erſchöpft und in dem in meiner „Pſychologie der Liebe“ dargeſtellten Sinn den normalen Typus darſtellt, zum religiöſen Bewußtſein dar. Eine ſtärkere, mit allen Fibern des Geiſtes, des Gemüths und der Sinne erfaßte Concentration auf ein Diesſeitiges tritt nie und nirgends in des Menſchen Leben ein als es ſich in dieſem inhaltsvollſten Erlebniß vollzieht. Was bedeuten dem Liebenden alle Sternenwelten, der Zuſammenhang mit dem Weltganzen, der geheimnißvoll erhabene Charakter ſeines Daſeins als Theil des großen Seins — ſie verſchwinden gegenüber einem Blick, einem Händedruck, einer Erinnerung an den Gegenſtand des höchſten Wunſchverlangens. Der Schatten der geliebten Geſtalt bannt ihn, daß ſein Blick nur ſie gewahr wird, der Ton, der von ihr erklingt, füllt die Himmelsweiten und tönt wie Sphärenklang, Tod und Leben verlieren ihren Sinn und ihre gewohnte Bedeutung, weil es nur einen Tod, Trennung, nur ein Leben, Vereinigung, für den Liebenden giebt.

O Welt, ein einzig Glück iſt dein,
Das lebend, ſterbend, ſelig macht:
Verlodern!

heißt es in dem „Zwiegeſpräch“: „Kerze und Falter“ von P. Heyſe. Bei einer ſo ſtarken Concentration auf ein Dieſſeitiges verliert das religiöſe Bewußtſein, ſo zu ſagen, ſeine materielle Unterlage, der Gegenſtand deſſelben geht verloren. Liegt der Himmel in den Augen der oder des Geliebten, ſo iſt der Aufblick zum Himmel über mir

der Anfang aller Sammlung zum religiösen Bewußtsein, indem ich mich von dem Gesammtzusammenhange der Dinge im Gemüth ergreifen lasse, unmöglich geworden.

Insofern könnte man hier beinahe von Irreligiosität sprechen. Aber das Eigenthümliche und Charakteristische ist, daß während die eigentliche Irreligiosität, in activer oder passiver Form, während der Weltsinn dem Jenseits ein Diesseits entgegensetzt, die Liebe dem Jenseits ein Jenseits gegenüberstellt. Dort tritt dem Bewußtsein von Beziehungen, die über die individuelle Sphäre des Erdenbewohners weit hinausreichen und dem Ergreifen dieser Thatsache des Bewußtseins in der Stille des Gemüths das Nichtwissenwollen oder Nichtwissenkönnen dieser Beziehungen, das gänzliche Auf- und Untergehen aller Seelenbethätigung in diesseitige Gegenständlichkeiten gegenüber, die, wenn sie nicht immer meß- und wägbar sind und als solche auch nicht angesehen werden, doch nur die Objekte entweder einer profanen Enthüllung der Wißbegier oder des künstlerischen Genießens darstellen. Hier leben alle charakteristischen Symptome des religiösen Bewußtseins, der religiösen Empfindung wieder auf: die Himmelsferne, die Unfaßbarkeit im Gemüth, die gebundene Scheu vor einem hehren Geheimniß, die Hingabe, die Theilung des eignen, vorher ungetheilten Ich. Wie ganz in diesem Sinn religiös sind die Rückert'schen Zeilen im „Liebesfrühling“:

Du meine Welt, in der ich lebe
Mein Himmel Du, darein ich schwebe.

O du mein Grab, in das hinab
Ich ewig meinen Kummer gab!
Du bist die Ruh, du bist der Frieden,
Du bist der Himmel mir beschieden.

Und so nah an der Grenze steht auch hier, wo die Versenkung in die Individualität das ausgesprochene Geheimniß des ganzen erhöheten Seelenzustandes ist, das Loslösen von der Individualität dem inneren Empfinden, daß der höchste Aufschwung der Liebeswonne in das heiße Sehnen ausklingen kann: möchte in diesem Augenblick mein Leben enden!

So verliert die Liebe wohl den Himmel da droben, um ihn auf Erden in einer verklärten Idealwelt aufzubauen, aber sie bleibt Himmelsbewohnerin und sie richtet ihr Herz dahin wieder empor — sursum corda! — wenn sie ihren Traum ausgeträumt hat.

Wer Wissenschaft und Kunst besitzt,
Braucht keine Religion,
Wer jene beiden nicht besitzt,
Der habe Religion.

lautet einer der philosophischen Dichter-Aussprüche Goethe's zu dem die von Schiller an Goethe gelegentlich gerichtete Bemerkung, daß eine gesunde und in sich einheitliche Natur kein Bedürfniß nach den eitelen Trostgründen empfinde, die aus dem Glauben geschöpft würden, vielleicht den richtigsten Commentar in Bezug auf Sinn und Bedeutung bilden. Wir wollen uns hier aber nicht auf das problematische und sehr deutungsfähige Gebiet der

Goethe'schen Religionsanschauung einlassen und dem citirten Spruch als Beitrag zu demselben seine Stelle anzuweisen versuchen, sondern die Anwendung betrachten, die von demselben in Bezug auf das religiöse Empfinden in dem hier festgehaltenen Sinn gemacht werden kann und sehr häufig gemacht wird. Wie stellt sich der Ersatz, den die Kunst dem zu leisten vermag, der ihren Wirkungseinflüssen jede gewünschte Empfänglichkeit entgegenbringt, zu der behaupteten Einbuße, die dadurch eintritt, daß der Mensch von dem Bewußtsein eines Jenseitigen überhaupt absieht? Ist der Ersatz nicht ein vollständiger oder woran mangelt es ihm? Ich habe schon im ersten Abschnitt diese Frage aufgeworfen und sie dort mehr in ihrer Durchschnittswirkung betrachtet. Ich sprach dort von einer Verarmung an poetischem Lebensgehalt, welche als die nothwendige Folge des gedachten Verhältnisses eintrete, von dem Ersatz den Jugend, Liebe, Natur und Kunst gewähren könnten, von den Einschränkungen, denen diese Quellen der Poesie wieder in ihrer durchschnittlichen Wirkung unterlägen, indem sie theils ihrer Natur nach vergänglicher, theils weniger allgemein zugänglich seien als die Gemüthserhebung, die sich aus der geistigen Berührung mit einem hohen Geheimniß in das Menschendasein ergieße.

Aber machen wir hier noch eine Unterscheidung und gehen wir, statt das Durchschnittsverhältniß der Menge zu Grunde zu legen, vielmehr von einer besonders günstigen äußeren und inneren Lage des Einzelnen aus. Die

poetiſche Erhebung aus Kunſt- und Naturgenuß theilt nicht die Vergänglichkeit, die Jugend und Schönheit ſo ſehr beſchränken, ſie *kann* im Leben des Individuums, das über günſtige Bedingungen äußerlich und innerlich verfügt, ſich dauernd durch lange Zeitabſchnitte behaupten. Sie verdient alſo ſchon inſofern unter einem anderen Geſichtswinkel der Beurtheilung betrachtet zu werden. In der und durch die Kunſt werden in der That uns ähnliche Eindrücke, ähnliche Gefühlserregungen, ähnliche Stimmungen vermittelt, wie wir ſie bisher im Zuſammenhang mit dem religiöſen Bewußtſein, der religiöſen Erhebung betrachtet haben. Aber Eins trennt doch mit einer Himmelsweite der Entfernung beide Gebiete oder beide Wirkungen als pſychologiſche Momente von einander, Eins, das ich dem Unterſchied vergleichen möchte, der dann ent- und beſteht, wenn Jemand die Liebe *erlebt* ſtatt ſie in poetiſcher oder künſtleriſcher Geſtaltung, kurz im Spiegelbilde durchzukoſten. Ob ich ſelbſt liebe und aus eigenſtem Herzensgrunde juble oder weine, ob ich beides mit und in der Seele eines Anderen thue, iſt bei aller Aehnlichkeit in der Wirkung und der inneren Bewegung doch weit und im tiefſten Weſen von einander unterſchieden. An einem Anderen und an mir ſelbſt etwas erfahren iſt zweierlei und ebenſo iſt es zweierlei, ob ich das Erhabene in der Kunſt fühle und zu ihm ein Verhältniß gewinne oder ob ich es in dem *Verhältniß unſeres Seins* anerkenne. Das Letztere ſind doch *wir ſelbſt*. In dem erhabenen Gefühl des Seins, dem wir

angehören, das wir selbst mit ausmachen, haben wir unsere eigene Erhabenheit, dort haben wir die Erhabenheit des Gegenstandes oder die Erhabenheit schlechtweg. Hier sind wir menschlich, dort künstlerisch ergriffen. Und die Rückbeziehung dieses specifischen Wesensunterschieds auf das ethische Gebiet ist nicht allein sehr leicht zu begreifen, sondern auch sehr leicht und sehr regelmäßig zu beobachten. Daß die Kunst verfeinert und mildert läßt sich vielleicht noch in einem gewissen eingeschränkten Sinn behaupten[1]), aber daß eine sogar recht intime Beziehung zu dem poetischen Gehalt einer Kunstleistung, eines Kunstwerks bestehen kann, ohne den Charakter des Menschen irgendwie zu adeln, ohne sein Leben in einem höheren Sinn poetisch zu verklären d. h. zu reinigen, zu läutern, das ist ebenfalls eine alltäglich zu machende Erfahrung. Wie groß sind also hier die Unterschiede, wie wenig leistet Eins für das Andere Ersatz. Wer sich aus dem Aufblick zu einem Jenseitigen, das ihn allseitig überragend umgiebt, durchdringen zu lassen vermag, wer dem erhabenen und ehrfurchtstimmenden Einfluß, der aus diesem Geheimniß quillt, die Frische der Empfänglichkeit bewahrt hat, dem werden sowohl die kleinen, engen Nöthe, wie die kleinen engen Herrlichkeiten dieses Lebens nicht ganz so bedeutungsschwer erscheinen, wie sie es manchen Anderen sind. Er wird der Gesinnung absterben, die, wie Herwegh

1) Die richtige Grenze bezeichnet am ehesten noch der alte Spruch: didicisse fideliter artes emollit mores nec sinit esse feros.

einſt dem Fürſten Pückler-Muskau zurief: „noch vor Gottes Sternen auf ihre Sternchen weiſt.“ Und dieſer Punkt iſt nicht gleichgültig. Denn aus dieſem Empfinden, wenn es ſich im Menſchen ſammelt und vertieft, quillt diejenige wahre *Vornehmheit* des Geſchmacks und der Geſinnung, die der Gegenwart ſo ſehr fehlt, und deren ſchärfſter Gegenſatz die *Gemeinheit* bildet, an der wir ſolchen Ueberfluß beſitzen.

Uebrigens will ich an dieſer Stelle und gegenüber dem Goethe'ſchen Ausſpruch: Wer Wiſſenſchaft und Kunſt beſitzt u. ſ. w. doch auch noch daran erinnern, daß der Künſtler die Kunſt in einem anderen Sinne *beſitzt*, als jeder Andere, daß daher in ſeinem Munde ein ſolcher Ausſpruch leicht eine andere Bedeutung gewinnt als er für die Allgemeinheit hat. Denn gerade das perſönliche Moment, deſſen Abweſenheit ich vorher als ſpezifiſche Differenz zwiſchen der Erhabenheit im Weltprozeß, die ich ſelbſt mit ausmache von der, die ich im Kunſtwerk ergreife, betonte, iſt für den Künſtler in ſeinem Verhältniß zur Kunſt inſofern weniger unbedingt ausgeſchloſſen als er in der Kunſt *ſchaffend* daſteht, ſo daß er ſich ſelbſt in ihr und ſie ſich in ihm darſtellt. Dies fällt in's Gewicht, wenn es auch nur die künſtleriſche Seite ſeines Weſens angeht, aber ſelbſt in dieſer eingeſchränkten Bedeutung hat es eben doch nur für den Künſtler Geltung.

Die poetiſche Erhebung durch *Naturgenuß*, durch Freude an der Naturerſcheinung iſt von äußeren Bedingungen noch unabhängiger wie der Kunſtgenuß, ſie iſt in

Bezug auf Geistescultur allgemeiner zugänglich, unvergänglicher und auch dem Ueberbürdeten in Feierstunden immer noch erreichbar. Aber sie ist auch in ihrem Wesen so Eins mit einer Grundharmonie des Gemüths in Bezug auf die Welterscheinung, daß nur das gedankenlose Treiben grade derer, die am meisten des Gedankens mächtig zu sein glauben, es erklärt, wie beide Accorde gelegentlich so auseinander klingen können d. h. wie Menschen in einem Athem vor der Naturschönheit ihre Knie beugen und die Weltschönheit in Grund und Boden kritisiren können. Gerade der feinste Naturgenuß, derjenige, der über dem an Farben und Formen und Tönen haftenden rein sinnlichen Wohlgenuß schwebt, wird zur Unmöglichkeit, wenn der Mensch mit dem Weltprozeß nicht in irgend einer Weise Friede und Freundschaft geschlossen hat. Sind denn nur Wald und Wiesen, Gebirg und Ströme „Natur"? Wenn es im Walde uns umrauscht, bringt das Rauschen nicht aus der Höhe und Ferne, gewissermaßen vom Himmel auf uns nieder und wenn wir dem Winde lauschen, lauschen wir nicht einer Stimme des Weltalls?[1]) Können wir ihm oder einer anderen Naturstimme in irgend erhebender, befreiter Seelenstimmung sympathievoll horchen, wenn das Ganze

1) Auf das uns aufgebürdete und stets entgegengehaltene Grundverhältniß: unsere Belebung der „seelenlosen" Natur, indem das Rauschen sich erst in und durch uns vollzieht, kommt hier gar nichts an, da auch dieser Vollzug in uns, der den unlösbaren Knoten von Subjekt und Objekt schlingt, wieder innerhalb der Action des Weltalls fällt und der belebten Selbstthätigkeit desselben angehört.

uns ein abscheulicher Mißaccord dünkt? Kann es in einer Weltenfratze etwas Anderes als Grimassen geben? Und müßte nicht jede einzelne Manifestation des Weltengeistes, also jeder einzelne Natureindruck, uns so erscheinen, wenn uns das Ganze oder der uns zunächst angehende Theil als die bekannte „langweilige Lehmkugel" erscheint? Wahrlich als eine der unleidlichsten Folgen dieser ganzen verzerrten Weisheit ist es sicher zu verzeichnen, daß so viele gelernt haben, sich über die Lüge, die in allen diesen Beziehungen sie belastet, mit Seelenruhe hinwegzusetzen.

An einer Stelle seiner Schrift: die Tagesansicht gegenüber der Nachtansicht (Leipzig 1879) wirft sich Fechner die Frage auf: braucht es für die Befriedigung des Herzens einer Weltansicht und wenn nicht, wozu braucht es überhaupt einer? In überaus tiefempfundener und feiner Weise knüpft er diese Frage und ihre Beantwortung an die Erfahrung seines Lebens an und führt dies in folgender Weise aus:

„Es war in Saßnitz am Meere, daß ich in den schönen Buchenwald gehen wollte, der von Saßnitz über die Waldhalle nach Stubbenkammer führt. Sie, die ein langes Leben mit mir gegangen, blieb, müde von den Gängen der vergangenen Tage und Jahre zurück, und sagte: „ich lasse dich nicht gern allein gehen; du könntest dich verirren; ach, und wie wird es, wenn ich dich, in vielleicht nicht langer Zeit, ganz allein gehen lassen muß." „Wer weiß es," sagte ich, „ob du mich oder ich Dich; aber laß uns nicht daran denken!" Doch dachte ich daran, als ich allein in

den Wald ging; dachte der unendlichen Liebe und Treue, die mich durch so lange Jahre geleitet hat. Die Buchen strebten himmelan, der blaue Himmel wölbte sich darüber, die Sonne warf ihre blitzenden Scheine hinein und vom Meere her ging ein Rauschen durch den Wald. Es war wie ein großer Accord, aus Himmel, Erde und Meer, der innerlich mit anklingen und in Gedanken der Tagesansicht ausklingen wollte. Aber die Gedanken des Herzens wehrten sich dagegen; ich dachte: kann deine Tagesansicht mit allen ihren hohen, weiten, lichten Ansichten und Aussichten, auch nur dein eignes Herz in diesem Augenblicke befriedigen, und wozu dann ihre Ansichten und Aussichten, wenn sie das nicht kann, für niemand kann, es niemals kann? Sich eins mit einem andern Herzen fühlen, das ist die Befriedigung des Herzens; dazu braucht es überhaupt keine Weltansicht, und das kann sein trotz jeder Weltansicht; wie überall Platz für zwei Hütten aneinander ist, mag es in der Welt ringsum aussehen, wie es will. — Aber alsbald erhob sich über dieser Stimme eine andere Stimme. Darf denn das Herz im Menschen allein seine Befriedigung wollen, besteht er doch nicht bloß aus seinem Herzen; und hat die Tagesansicht mit ihrem Blick in's Weite, Hohe, Lichte nicht auch dem Herzen eine Befriedigung zu bieten? Nicht eine solche gar, die über die nächste, die es für den Augenblick verlangt und vermißt, hinausreicht. Ueber der Befriedigung, sich eins mit einem anderen Menschenherzen zu wissen, das unsere Leiden und Freuden zu den seinen hat, schwebt, nicht streitend damit, sondern schützend und schirmend, die Befriedigung, sich eins mit einem Wesen zu wissen, das die Leiden und Freuden aller seiner Geschöpfe, damit auch die zweier einander treuen Herzen, zu den seinen hat; und ist das nicht der Gott der Tagesansicht?

Zwei Herzen aber, die jetzt eins sind, möchten es immer sein; und fürchtest du, daß der Tod die Bande, die jetzt eins an das andere knüpfen, zerbrechen wird, so ist es die Furcht der Nachtansicht; der Tod in der Tagesansicht sprengt vielmehr die Bande, die jetzt beide noch von einander trennen.

Und geht uns nicht die Welt selbst ringsum mehr zu Herzen und ist mehr nach unserem Herzen, wenn die Sonne ihren Glanz, der Himmel sein Blau, das Meer sein Rauschen uns treulich mit vertraut, die Buche, ehe die Axt sie fällt, um uns zu wärmen, erst aufwärts strebt, um selber Licht und Wärme zu genießen, als wenn uns Alles das aus der Welt nur anlügt, wie die Nachtansicht es lügt. Zur Wahrheit, die der Geist verlangt, verlangt das Herz nach Schönheit; kann es aber eine schönere Welt geben, als worin die Schönheit selber zur Wahrheit wird. Und wird sie es auch nach der Tagesansicht nur ganz in Gott, für Gott, der Alles sieht und hört, so hat doch, wer in seinem Sinne hört und sieht, sein Theil daran.

Mit diesen Gedanken gab sich das Herz zufrieden, und wird sich jedes Herz zufrieden geben können, was die Gedanken der Tagesansicht zu den seinen macht."

Meinem von vornherein festgehaltenen und entwickelten Standpunkt gemäß liegt mir die Frage, die sich Fechner stellte, überhaupt nicht unmittelbar vor. Das religiöse Wesen gilt mir, was ich übrigens nicht als spezifische Differenz geltend mache, als der Widerschein im, der Widerhall aus dem Gemüth (dieses im umfassenden Sinn als Sinnlichkeit gegenüber der Intellectualseite genommen) von gewissen großen Thatsachen des Bewußtseins. Insofern hat es eine das unmittelbare Herzens-

bedürfniß von vornherein überragende Bedeutung und nicht, was es als Nothbehelf dem Bedrängten leistet, woran das christliche Bewußtsein anzuknüpfen gar nicht umhin kann — „Gott ist ein unaussprechlicher Seufzer im Grunde der Seelen gelegen", wie es bei Sebastian Frank heißt — sondern was es dem unbekümmerten, aufrechten Gemüth bedeutet, was es ihm verkündet, verheißt, wie es in ihm wirkt, ist mir das Erhebliche. Aber trotzdem darf auch an jener Seite nicht ganz stumm vorübergegangen werden. Liegt es doch so nahe Natur und Kunst, die wir eben in ihrer poetischen Wirkung auf des Menschen Wesen erwogen, wie als Quellen der Poesie so auch als Quellen der Tröstung, die durch sie dem gebeugten Herzen zu Theil wird, zu veranschlagen, und werden wir doch auf diese Weise von selbst dahin geleitet das hierfür in der religiösen Sphäre liegende Moment der gleichen Wirkung in's Auge zu fassen.

„Das Herz bricht oder erstarrt" lautet die Alternative, die nach einem düsteren Ausspruch dem Menschen gestellt ist. Sie trifft nicht den, der, wie Fechner den Fall stellt, an der Seite der treuen, geistesverwandten Gefährtin eines langen Lebens im beklommenen Herzen die Scheidungsstunde erwägt und die Herbigkeit derselben wehmüthig, aber gefaßt — wie wäre es anders möglich — zu überwinden strebt, noch vermag sie ihre ganze Schärfe gegen den zu richten, der, innerlich vielleicht weniger beglückt, das, was ihm dort entging, in einer erfolgreichen, männlichen, Kraft und Selbstgefühl stärkenden, sich und

Anderen nutzbringenden Thätigkeit nach Außen zu ersetzen vermag. Aber sie *kann* den treffen, dem diese Heilung durch Umstände versagt bleibt, während die ästhetische Kraft des Herzens und der Liebe ebenfalls der Verödung anheimfiel. Es giebt ein ästhetisches *Verbluten*, eine ästhetische Anämie, die zu den schwersten und aussichtslosesten Verwundungen des Seelenlebens gehört. Wer sie erfuhr, wer in einsamen Stunden, ohne sich Raths zu wissen gegen sie anrang, wen die Stimmung entsagender Trauer nicht mehr verläßt, die trotz anscheinenden Gleichmuths nur wie ein Eisblock über einer immer im Innern quellenden Thränenfluth lagert, wem Natur und Kunstgenuß wenig mehr bedeuten, weil die sympathische Beziehung des Geistes zu beiden sich bei ihm den Weg durch die Sympathie des Herzens sucht und nicht findet — der steht vor dem: das Herz bricht oder erstarrt.

Und farblos wie ein Wüstengraus
Dehnt sich vor ihm das Leben aus.

Wer auf diese Weise den letzten Sonnenstrahl der Poesie aus seiner nächsten Umgebung entweichen sah, der wäre, der ist ohne jeden Entsatz geschädigt, wenn ihn innerlich nicht eine rettende Hand ergreift und ihm eine andere Aussicht, einen anderen Zusammenhang der Dinge, an dem er auch Theil hat, ein anderes Land gleichsam, das kein Wüstengraus deckt, zeigt. Und eben da tritt der religiöse Optimismus in seine vollen Rechte ein. Die Poesie des großen und erhabenen Weltengeheimnisses, die er uns rettet, ist es allein, die hier Ersatz zu gewähren,

die gerade in solcher Bedrängniß des Herzens demselben noch Linderung zu bieten, aus dieser Tiefe mit einem Schwung der Erhebung uns über uns selbst empor zu Licht und Leben zu tragen vermag. Und wer in ihm eine Zufluchtsstätte gesucht und gefunden hat, wird es erfahren, daß es auch für die, welche so auf Erden arm geworden sind, noch ein Himmelreich giebt.

Vom Tode.

Welche Vorstellung man auch mit dem Aufhören des menschlichen Lebensprozesses im Tode verbinden mag — und es ist ja wohl zuzugeben, daß bei dem Aufhören jeder positiven, exacten Vergewisserung hier ein sehr weites Speculationsgebiet übrig bleibt — für einen Punkt scheint immer die größte Wahrscheinlichkeit zu sprechen und er ist daher eigentlich nur zu beseitigen, wenn einer unbefangenen, das Wahrscheinliche, Vermuthliche zu Grunde legenden Veranschlagung auf diesem Gebiet überhaupt jede Berechtigung bestritten wird: dieser Punkt ist, daß der mechanische Todesprozeß das individualisirte Bewußtsein beseitigt.

Alle theoretische Speculation in dieser Materie ist ja mehr oder weniger unzugänglich. Neben dem Entstehen und dem einfachen Verlöschen der in materiell-geistiger Einheit im Menschen verbundenen Lebenserscheinung und der Perspective einer unabsehbaren Erneuerung

dieſes Proceſſes im Daſein der Menſchheit, ſo weit und ſo lange deren Daſeinsbedingungen die Erneuerung ermöglichen, mag daher auch noch eine mehr ſpiritualiſtiſche Formel betrachtet werden. Eine ſolche iſt z. B. die Annahme der Sammlung jedes individuellen als unzerſtörbar angenommenen Geiſteshauchs in eine größere Einheit, mit der ſie nach dem Tode zuſammenwachſend und wirkend gedacht wird. Aber auch für dieſe Formel bleibt dieſelbe Vorausſetzung beſtehen. Das heißt, auch für dieſe iſt dieſelbe Unwahrſcheinlichkeit als ein Ungedanke nicht fortzubringen, daß dem individuellen als unzerſtörbar angenommenen Geiſteshauch auch als Bewußtſeinsträger, als ſelbſtbewußt, ein Fortbeſtand ermöglicht ſein ſolle. Daß die Milliarden embryonaler Geiſtesformen, die in dem großen auf Erden glühenden Lebensfeuer wie Funken aufblitzen, um im nächſten Augenblick in ihrem individuellen Beſtand wieder zu verlöſchen, daß andere Milliarden, die einer niederſten Culturſtufe angehörig, lebenslang in einem ſchattenhaften Bewußtſein, weſentlich nur in der Sphäre des Inſtincts, dahin dämmern, mit einem Ich-Bewußtſein in den vorausgeſetzten Focus einer Geiſtmaſſe ſollten geſammelt werden können, iſt, wie mir ſcheint, das Letzte, was von irgend einer inneren Wahrſcheinlichkeit geſtützt iſt. Dabei gebe ich nicht einer platt nüchternen Erwägung Gehör, die das wie einen hochragenden Wald uns umgebende Geheimniß vor lauter Bäumen, an denen es naturwiſſenſchaftlich herumſtudirt, gar nicht ſieht, aber ich ſuche allerdings

eine Gedankenbahn einzuhalten, auf der ich das Maaß des Zulässigen nach dem Maaß des Wahrscheinlichen abschätze, so daß mir das Wahrscheinlichste auch für das Denkbarste gilt.

Mit der Drangabe des Ichbewußtseins schwindet aber die Unsterblichkeit in der Bedeutung, in welcher der Mensch im Sinn der Religion menschlich dabei interessirt ist. Was bei jener anderen Auffassung bleiben könnte wäre etwa die Unzerstörbarkeit. Aber practisch ist diese Differenz gleich Null. Ob ich verlösche oder als Schwingung oder als geistige Potenz oder wie man es sonst bezeichnen mag, fortdauere, kommt, wenn ich mich nicht als solche weiß und fühle, auf Eins heraus. Alles dreht sich um den einen Punkt des Ich-Bewußtseins und dieser eine Punkt — versagt.

Täuschen wir uns nicht über die ethische Tragweite dieses Verhältnisses im Menschenleben! Der Ausruf: „Tod, wo ist dein Stachel ꝛc.“ gehört der classischen Zeit des Christenthums an. Schon für das Afterchristenthum, dessen inneres Wesen Feuerbach so oft in unübertroffen hingeworfenen Umrissen gezeichnet hat, hatte er keine tiefere Bedeutung mehr, geschweige denn für die vollständig verweltlichte Gegenwart. Und doch liegt in ihm, in prägnanter Kürze ausgedrückt, das Ideal derjenigen Sinnesweise, die in Frieden mit ihrer Bestimmung lebt, in Frieden mit derselben ihrem Ende entgegensieht. Zwar nicht dem Sinn nach, den die überschwängliche Erwartung des gläubigen Christen in diesen Ausruf hineinlegte,

aber doch dem Wortlaut nach, der nichts als die Ueberwindung des Todesstachels ausdrückt, ist und muß das Ideal jeder höheren ethischen Cultur das gleiche sein. Wie steht es aber in Wirklichkeit mit der Realisirung dieses gerechtfertigten Anspruches? Was der Beobachter sieht und erlebt, ja sieht und erlebt auch in seinem eigenen Herzen, ist kaum mehr als daß der Mensch an dem Todesgedanken, solange das Leben eben dauert, vorbeihuscht, um dem Tod, der ihm ein Schreckgespenst ist und bleibt, möglichst bewußtlos in die Arme zu fallen. Der Leichtsinnige, der Lebemann durchmißt im Laufschritt die Rennbahn der Sinnenlust, der Vergnügungen immer wieder, immer auf's Neue, bis die Kräfte ermatten. Der Tüchtige verschmäht diesen niederen Tummelplatz, er sucht in einer würdigeren, geistigen oder doch gemeinnützigen Zielen zugewendeten Thätigkeit sein Maaß an Kraft dahinzugeben; der practische, nüchterne Egoist, zu wenig extravagant für das Erste, zu selbstsüchtig für das zweite Auskunftmittel, läuft die Spießruthen einer vielleicht aufreibenden, ja von ihm selbst endlich als Spießruthen empfundenen Erwerbsthätigkeit bis zum letzten Athemzug, bis zum letzten Gedanken — wenn aus keinem anderen Grund, zu keinem anderen Zweck doch wenigstens zu dem, damit das Erwerbsinteresse dem Todesgedanken den Weg versperre. Alle drei Menschen-Kategorien, so ganz verschieden in ihrem ethischen Werth, so durchweg getrennt in ihrem inneren Wesen, ihren Triebfedern und Motiven — in Bezug auf Tod und Sterben ist der Grundgedanke,

der Alle belebt, so ziemlich ein und derselbe: nicht sehen, nicht hören oder, wie der so oft gehörte characteristische wohlmeinende Rath lautet: „daran darf man nicht denken". Das festgehaltene Ziel bleibt: nur auf den Moment als einen Art Rettungshafen hinsteuern, wo die Kraftersschöpfung eine natürliche Anästhesie gegen den Todesstachel in erwünschte Aussicht stellt. Kann man es so einrichten, daß man diesen Rettungshafen erst an dem Schluß des bis an sein natürliches Ende verlaufenden Lebensprozesses erreicht, so hat man nach allgemein gültiger Annahme in „menschlich-schönster" Weise den Tod überwunden resp. sich mit der bitteren Möglichkeit desselben bestmöglich abgefunden. Wer sich daran nicht genügen läßt, dem wird der Rath gegeben sich beim Unsterblichkeitsglauben Tröstung zu suchen und zu ihm zurückzukehren.

Ist aber dies „der Weisheit letzter Schluß," so ist er jedenfalls, wie ich vorhin hervorhob, von dem kraftvollen Jubelruf des Christen, der in der Fülle des Lebens den Tod vor sich hinstellen und ohne Erblassen fragen konnte: wo ist dein Stachel? sehr weit entfernt. Die Entfernung ist eine durch den ganzen Inhalt der Glaubensvorstellungen bedingte, aber es frägt sich, ob sie so weit sein muß, so weit, daß gar keine Aehnlichkeit in der Haltung und Gemüthslage der einen und anderen Auffassung mehr besteht, so weit, daß der einen der gestählte Gradeausblick, der anderen ein scheues Uebersehen oder die Unempfindlichkeit der Narkose zukommt — denn nur

auf Narkoſe laufen doch alle jene Verhaltungsweiſen, die ich ſoeben beſprochen, hinaus. Und der von tieferen Naturen empfundene Widerwille vor ſolchen Narkoſen, wo es ſich um den Lebensernſt handelt, iſt nur zu berechtigt. Ihn empfinden wir, wie wenig wir mit dem ganzen Inhalt übereinſtimmen, als echt ſelbſt in dem leidenſchaftlichen Schmerzensſchrei, den J. Paul Herder in das Grab nachrief mit den Worten: „Gäb' es keine Unſterblichkeit, iſt alles hieſige Leben nur eine Abenddämmerung vor der Nacht, keine Morgendämmerung, wird der hohe Geiſt auch dem Körper nachgeſandt an Sargſtricken in die Gruft, o ſo weiß ich nicht, warum wir es nicht am Grabe großer Menſchen ſo wie die wilden und alten Völker machen, blos aus Verzweiflung wie dieſe aus Hoffnung, daß wir uns ihnen, wie ſie ſich ihren Fürſten gradezu in die Gruft nachwerfen, damit man nur auf einmal das unſinnige, gewaltſame Herz erſtickt, das durchaus für etwas Göttliches, Ewiges ſchlagen will."

Die außerordentliche Schwierigkeit, daß der Menſch ſich außerhalb des Unſterblichkeitsglaubens anders verhält, als wir es ſoeben betrachtet haben, iſt bereits an einer anderen Stelle von mir in ſeiner pſychologiſchen Bedingtheit erörtert werden. Ich wiederhole hier einige Sätze, die den dort aufgeſtellten Geſichtspunkt ausführen und erläutern, da derſelbe Geſichtspunkt auch hier nicht umgangen werden kann. „Als lebenerfülltes Weſen" — wurde dort (Leben ohne Gott. Hannover. Rümpler. 1875, p. 40 u. ff.) von mir ausgeführt — „ſteht der

Menſch dem Tode, dem Gegenſatz des Lebens, mit einem lebenslänglichen Schauder gegenüber, der nichts anderes ausdrückt, als eben dieſen Gegenſatz, nichts anderes als das ſchmerzerfüllte Widerſtreben des ſich fortwährend bejahenden, mit jedem Athemzug um ſeine Erhaltung bemüheten Lebens, vor dem Verneint-, vor dem Vernichtetwerden, den eigentlichen horror vacui eines in Zeit und Raum geſetzten und denſelben erfüllenden Weſens vor dem raum- und zeitloſen Nichts. Der Menſch belehrt ſich nun zwar durch den Augenſchein — ſoweit man ſich über einen ſolchen Vorgang durch das, was wir an anderen Menſchen ſehen, überhaupt belehren kann, — daß das Sterben nach wirklicher, zur Vollendung gebrachter Erſchöpfung des vorhandenen Lebensfonds mit Zunahme der Jahre, nicht mehr als ein Einſchlafen bedeutet und daß auf dieſe letzten Momente der Schauder der nicht vernichtet-ſein-wollenden Lebenskraft immer unanwendbarer wird, bis er zuletzt alle Anwendbarkeit verliert und völlig ſinnlos wird, — der Menſch belehrt ſich darüber und muß bei einigem Nachdenken dieſe Thatſache gelten laſſen, aber einerſeits bildet das auch nur einigermaßen normale Lebensende leider die ſeltenſte Ausnahme und die meiſten Menſchen machen ſich gar keine Rechnung darauf, dieſen Ausnahmen beigeſellt werden zu können, andererſeits iſt das unmittelbare Lebensgefühl der noch unerſchöpften Kraft ein ſo ſtarkes und ſo wenig zu beſeitigendes, daß der Menſch der Standpunkt der erſchöpften Lebenskraft, der bis auf den geringſten Reſt bereits ver-

brauchten und vernichteten Widerstandslust gar nicht einzunehmen vermag, obgleich es sich in Wahrheit doch erst für diese um den so sehr gefürchteten Schlußakt handelt, der gerade für diese nichts Schaudererweckendes mehr hat, weil er eben an ihr nichts mehr zu vernichten vorfindet. Der Mensch in der noch ungebrochenen Kraft vermag aber, wie gesagt, sich auf diesen Standpunkt gar nicht so zu versetzen, daß er ihn wirklich empfinden und dadurch den Schauder vor dem Tode auch im Empfinden in sich überwinden könnte, sein Empfinden bleibt vielmehr an die Lebensstufe und Lebensqualität, die ihm eigen, gebunden." Der wahre Sachverhalt, der festzuhalten ist, liegt also darin, „daß der Schauder vor dem Tode nur in dem Gegensatz der sich bejahenden Lebenskraft zu ihrer Verneinung gelegen ist, daß die normale Beendigung des Lebens durch den Tod factisch diesen Gegensatz aber gar nicht zur Grundlage hat, daß der Schauder des Menschen vor dem Sterben sich also gar nicht auf das normale Factum bezieht, sondern lediglich auf unsere Vorstellung desselben. Wir unterliegen einer optischen Täuschung, die aber für uns unvermeidlich ist, ebenso wie sich der unmittelbar mit ihr verbundenen Gefühlserregung (dem antipathischen Schauder vor dem Tode) nicht entkommen läßt."

Schauder gegen Schauder! Ich habe schon damals auf eine Gegenwirkung hingewiesen, die ich jetzt noch nachdrücklicher hervorheben will. Gauß hat einmal folgenden Ausspruch gethan: „Es giebt in dieser Welt einen Genuß des Verstandes, der in der Wissenschaft sich befriedigt und

einen Genuß des Herzens, der hauptsächlich darin besteht, daß die Menschen einander die Mühsale und die Beschwerden des Lebens sich erleichtern. Ist das aber die Aufgabe des höchsten Wesens, auf gesonderten Kugeln Geschöpfe zu erschaffen, und sie, um ihnen solchen Genuß zu bereiten, 80 oder 90 Jahre existiren zu lassen, so wäre das ein erbärmlicher Plan. Ob die Seele 80 Jahre oder 80 Millionen Jahre lebt, wenn sie einmal untergehen soll, so ist dieser Zeitraum doch nur eine Galgenfrist. Endlich würde es vorbei sein müssen. Man wird daher zu der Ansicht gedrängt, für die ohne eine streng wissenschaftliche Begründung so vieles Andere spricht, daß neben dieser materiellen Welt noch eine andere zweite, rein geistige Weltordnung existirt, mit eben soviel Mannigfaltigkeiten als diejenige, in welcher wir leben — — ihrer sollen wir theilhaftig werden." Nun werden gerade darin, gerade in der Ansicht, daß Alles, Alles außer der Ewigkeit, in der es kein Vorbeisein giebt, „nur eine Galgenfrist" ist, die Meisten mit Gauß übereinstimmen. Aber trotz dieser allgemeinen Uebereinstimmung, trotzdem, daß Gauß's Name, auch einzeln genommen, schwer wiegt, ist es doch ganz unzweifelhaft, daß die ununterbrochene ewige Fortdauer, die Vorstellung des Niemals-Aufhörens, positiv genommen, von so zermalmendem Gewicht ist, daß sie dem Menschen völlig unerträglich ist. Dabei sehe ich von Altersplagen natürlich völlig ab, ich meine nicht etwa das Schreckbild einer perpetuirlichen Fortdauer von Gebrechlichkeiten, sondern ich rede nur von

der nackten Thatsache der Fortdauer *ohne Ende*, die in der Vorstellung fixirt und rein für sich betrachtet, einen unüberwindlichen Schauder erweckt. Freilich nur dann, wenn man sie nicht blos *negativ* als Gegensatz der *Verneinung* des Lebensprocesses (wobei man von der *Dauer* absieht) — als solche erscheint sie vielmehr höchst verführerisch — sondern *positiv* betrachtet. Der Schauder wird nur deshalb bei der religiösen Vorstellung der Ewigkeit oder der ewigen Fortdauer nicht empfunden, weil dieselbe, um dem religiösen Herzensbedürfniß zu genügen, nur negativ, nur als angsterlösender Gegensatz der Lebensvernichtung, nicht positiv, ihrer unbegrenzten Dauer entsprechend, vorgestellt wird. Gleichwohl hat sich eine Anwandlung des damit verknüpften Schauders in der Sage vom ewigen Juden erhalten.

Wer jemals die Qual einer anhaltenden Schlaflosigkeit kennen gelernt hat, von der ein ausgezeichneter Irrenarzt, der frühere Vorstand der Charité, Professor *Ideler*, sagt[1]): „wer seine Rechnung mit jedem Tage abschließt, nimmt nur die Erinnerung an die Leiden desselben in den folgenden mit sich, aber während schlafloser Nächte dringt der Stachel des Schmerzes in das innerste Lebensmark ein, um dasselbe mit seinem Gifte zu durchdringen und dadurch die Kraft in ihrem Ursprunge zu brechen. Oft ist weiter nichts erforderlich, um den Wahnsinn zum Ausbruch zu bringen, in welchem die verzweifelnde Seele mit allen Martern der Raserei oder Schwermuth bis zur

1) Die allgemeine Diätetik. 2. Aufl. Halle 1848. S. 173.

völligſten Erſchöpfung ſich abquält" — der weiß vielleicht am eheſten durch einen gewiſſermaßen ſinnlichen Vorgeſchmack zu würdigen, was das centnerſchwere Wort bedeutet, mit dem wir auf dem religiöſen Wunſchgebiet ſo federleicht ſpielen: nie mehr das Bewußtſein ablegen, nie mehr ſich ſelbſt entfliehen können. Die Schlafpauſen, die den Menſchen während ſeines Lebens auf Erden, ſeine gewöhnlichen Verrichtungen unterbrechend, vom Bewußtſein ablöſen, um es ihm immer wieder neu zu ſchenken, ſind nur für eine gewiſſe beſchränkte Zeitdauer als wirkliche und wirkſame Ablöſung anzuſehen. Der Gedanke: das Bewußtſein immer wieder aufnehmen zu müſſen, ihm nie, nie vollends entfliehen zu können, das angeſchmiedete Zwangsverhältniß dieſer Kette ohne Ende wird in ſeiner Schreckhaftigkeit für die Vorſtellung durch die Unterbrechung der Schlafpauſen nicht aufgehoben und vernichtet; denn dieſelben führen eben nur eine Unterbrechung herbei, müſſen aber das Immer des Bewußtſeins — denn daſſelbe iſt ja immer wieder da, um nie definitiv abgelöſt zu werden — beſtehen laſſen. Dieſe Vorſtellung, in ihrer ganzen Stärke ergriffen und innerlich verarbeitet, iſt geeignet den Menſchen mit dem gleichen Entſetzen zu erfüllen, zu welchem die Schlafloſigkeit ihn ſinnlich verurtheilt.

So ſteht Schauder gegen Schauder. Und iſt es auch unmöglich den einen durch den andren, den erſten durch den zweiten völlig zu überwinden, ſo iſt es doch ebenſo unmöglich, durchdrungen von dem zweiten, die

Sehnſucht nach etwas mit Schauder Verknüpftem, nach etwas Schauderhaftem alſo — der ewigen Fortdauer — nicht in ſich erſterben zu fühlen. So weit reicht innerhalb der Individualſphäre die Neutraliſation des Schauders durch den Schauder.

Ueber beide hinweg aber führt der Weg der poſitiven Erhebung über die Individualſphäre und deshalb bezeichnete ich vorher die religiöſe Erhebung, ſoweit ſie eine Loslöſung von der Individualität, ein Abſtreifen derſelben bedingt, um ſich nur als Theil des Weltendaſeins zu fühlen, als eine Vorübung auf den Tod. Denn indem wir uns mit Allem, was wir haben und ſind, ganz in ihn, in dieſen lebendigen Strom ewig dahinfluthenden Lebens verſenken, haben wir wieder das „ewige Leben". Wir fühlen uns unverloren, fortwirkend, dem Schaffensborn der Ewigkeit zugehörig und empfinden das Schwinden des Bewußtſeins im Tode nur als Aequivalent des Schlafes. Nicht mehr die furchterweckende, die erquickliche Seite des Todes tritt uns nah. Und dieſem Gedanken hingegeben vermögen wir noch fern dem Grabe, noch unermüdeten Lebens voll, dem Sterbensact ruhig in's Auge zu ſehen und ihm vertraut zu werden, denn er bedeutet ſeiner Weſenheit nach nichts mehr als was Herwegh mit dem ſchönen Dichterwort bezeichnete:

Ich möchte hingehen wie das Abendroth
Und wie der Tag mit ſeinen letzten Gluthen,
— O leichter, ſanfter, ungefühlter Tod —
Mich in den Schooß des Ewigen verbluten.

Die zufällige Form des Todes, die ja eine ſehr erſchwerte, aber auch dem Naturlauf entſprechend, eine ſchmerzloſe ſein kann, müſſen wir über uns ergehen laſſen, wenn die Stunde gekommen iſt. Beängſtigendes kann in dieſem Moment, wenn wir es in Gedanken betrachten, nichts liegen, eben weil ſeine Beſchaffenheit, ſeine Form ungewiß iſt, der Menſch müßte ſonſt ja über jede nächſte Minute ſeines Lebens, deren Inhalt auch unbeſtimmt iſt, zagen. Aber mit der Weſenheit des Todes können wir Frieden abſchließen, und dadurch in unſer Leben eine Harmonie hineintragen, die, ein klarer Widerſchein der Harmonie des Weltbildes, nur von dem Gedanken- und Gefühlloſen nicht begriffen und nicht ſchmerzlich entbehrt wird. Und aus dieſer Harmonie erklingt auch uns mit ruhiger Zuverſicht der Ruf: Tod, wo iſt dein Stachel?

IV.

Der Optimismus und das Gewiſſen.

Während in dem vorhergehenden Abſchnitt mehr die äſthetiſchen Beziehungen des Optimismus von mir in's Auge gefaßt wurden, wird ſich die Betrachtung auf den nachfolgenden Seiten vorwiegend der ethiſchen Seite zuwenden. Sie unterſucht Stellung und Tragweite des religiöſen Optimismus in Bezug auf eine praktiſch-ſittliche Bethätigung im Leben.

Im Mittelpunkt aller ethiſchen Spekulation, von welcher Seite man ſich auch demſelben nähert, treffen wir ſtets auf jenen räthſelhaften Compaß im Menſchen, auf die nach Weſen und Urſprung gleich ſchwer zu erforſchende Kraft des Gewiſſens. Eine eingehende Behandlung dieſer Materie gehört der Ethik an und kann nur in einer ſolchen verſucht werden. Aber gleichwohl läßt ſich auch hier ein Stück Theorie des Gewiſſens nicht umgehen, da wir ſonſt Gefahr laufen würden, Folgerungen aus unbewieſenen und ſelbſt ihrem Sinn und ihrer Bedeutung nach vor zweifelhaften Auslegungen keines-

wegs geschützten Vordersätzen zu ziehen. Ist doch der Widerstreit der Meinungen, die Verschiedenartigkeit in der Beurtheilung des Grundwesens an dieser Stelle so groß, daß noch Kuno Fischer vor einigen Jahren auf den Gedanken verfallen und sogar den Versuch wagen konnte die Willensfreiheit des Menschen, „die Willenserneuerung von Grund aus" auf das Gewissen zu gründen[1]).

Dieser Gedanke war ein sehr unglücklicher und mußte nothwendig dazu führen an Stelle einer Realerklärung bloße Worte zu setzen. Kuno Fischer behauptete: der natürliche Charakter, der unsere Handlungen und deren Motive bestimmt, sei selbst unsere eigenste Willensthat, eine That der Freiheit, die auch anders hätte ausfallen können" und demnach könne er auch eine völlige Umwandlung aus sich selbst heraus erzeugen. „Die fragliche Veränderung" heißt es bei ihm, „ist keine solche, bei der man im Grunde derselbe bleibt, sie ist nicht Charakterzüchtung oder Veredlung nach Analogie der Race . . . Diejenige Gesinnungsänderung, die einzig und allein That und Zeugniß der Freiheit ist, geschieht nicht an der Oberfläche, sondern an der Wurzel, nicht auf der Außenseite, sondern im innersten Grunde des Charakters, sie ändert die von der Selbstsucht getriebene Willensrichtung, sie ist eine Umwandlung."

Aber wie soll das vor sich gehen? Diese berechtigte Frage kommt leider bei Fischer zu kurz. Sie erhält eine

1) In: „über das Problem der menschlichen Freiheit", Rede gehalten von K. Fischer. 1875. Heidelberg, Mohr.

Antwort, die keine iſt, da ſie eben nur eine Behauptung auf die andere pfropft, eine ſchwungvolle Verſicherung der anderen als ſicheren Gewährsmann mit auf den Weg giebt. Es iſt ungefähr, als ob ein Banquerutteur für den anderen gutſagt. Für den Gläubiger, der zu ſeinem Gelde kommen möchte, ſieht dabei wenig heraus. „An der tiefen Quelle, woraus der Wille entſpringt" — ſagt Fiſcher — „an dieſem Punkt, nur hier ſteht die Freiheit und führt das Steuer und lenkt den Willen." Iſt das nun etwa eine ſachliche Erläuterung oder Ableitung? Oder iſt eine ſolche vielleicht in dem nachfolgenden Satz enthalten: „Wer nicht bis zu dieſer Tiefe in ſich einkehren und ſeinen natürlichen Charakter von hier aus bemeiſtern kann, der hat nicht den Gebrauch ſeiner Freiheit, der iſt nicht frei, ſondern unterworfen dem Triebwerk ſeiner Intereſſen und dadurch in der Gewalt des Weltlaufs, worin jede Begebenheit und jede Handlung eine nothwendige Folge iſt aller vorhergehenden"?

Die Unzulänglichkeit dieſer und ähnlicher Ausführungen liegt auf der Hand und ſie wurde ſ. Z. Fiſcher in der „Zeitſchrift für Völkerpſychologie" mit einigem Humor zu Gemüthe geführt[1]). Nur ließ der dort in einer ſehr berechtigten Polemik ſich ergehende Verfaſſer ſich verleiten, an einer Stelle und in einer Beziehung Fiſcher zu opponiren, wo dieſer offenbar das größte Recht für ſich anrufen konnte. Fiſcher unterſcheidet ſachgemäß

1) Vgl. den Aufſatz: Kuno Fiſcher und das Gewiſſen. Zwei Excurſe eines Mediciners. Von Dr. med. P. Unna 1876.

zwischen den Vorwürfen, die in unserem eigenen Inneren aufsteigen und eignet dem Gewissen die Fälle zu, in denen wir uns sagen: wie schlecht. Sein Gegner verwischt diese Grenze wieder und bemerkt ausdrücklich: „auch die Fälle, in welchen durch unsere That blos unser Egoismus geschädigt ist und wir uns nicht sagen: wie schlecht, sondern wie dumm, haben doch mit den echten Fällen von Gewissensbissen eine unleugbare Verwandtschaft."

Es ist schwer zu begreifen, wie der Verfasser diese Behauptung aufstellen konnte, ohne zu bemerken, daß er damit das ganze Problem, welches in der Gewissensfrage, psychologisch betrachtet, enthalten ist, aufhob. Eine begangene Dummheit schädigt uns irgendwo und irgendwie, indem sie von uns erstrebte Zwecke beeinträchtigt oder vereitelt, denn nur nach dem Maaß einer schlechten Anpassung von Mittel zum Zweck sprechen wir überhaupt von Dummheit. Daß uns aber eine Schädigung verdrießlich ist und wir deshalb, unter der Voraussetzung, wir hätten anders handeln können, einen Vorwurf an unsere Adresse richten, ist selbstverständlich und bildet kein Problem. Dagegen erwächst uns aus einer schlechten Handlung nicht nothwendig eine Schädigung durch Vereitelung oder Beeinträchtigung unserer Zwecke. Im Gegentheil, dieselbe wird zumeist begangen behufs Realisirung derselben. Das Verhältniß ist also gerade das umgekehrte und das Problem, welches dort nicht bestand, besteht hier und nur hier. Die „unleugbare Verwandtschaft", die der

Verfasser zwischen den Vorwürfen über begangene Dummheit und „den echten Fällen von Gewissensbissen“ bemerkt haben wollte, besteht eben nur darin, daß in beiden Fällen „Bisse“ vorkommen, von denen aber die ersteren absolut keine Gewissensbisse sind. Das heißt, es besteht eine Aehnlichkeit in der Form bei spezifischer Verschiedenheit im Wesen.

Rechtlichkeit, Rechtschaffenheit, Rechtthun, kurz der Gegensatz von „unrecht“ und in diesem Sinn der Gegensatz von „schlecht“ bilden daher die Domaine des Gewissens, welches der Compaß des Rechts genannt zu werden verdient. Diese Begriffsschattirung, dieses Vorwiegen der Rechtsbeziehung bei Allem, was das Gewissen vor sein Forum zieht, ist durchaus bindend und ausschließlich zu nehmen. Es wird sich dies weiterhin aus der psychologischen Ableitung des Gewissens deutlicher ergeben, ist aber schon hier in Erinnerung zu bringen. Wenn ich z. B. grausam handelte und mir hernach daraus ein Gewissen mache, so gründet die von dieser Stelle ausgehende Mahnung und Zurechtweisung sich wesentlich nur darauf, daß ich dem Anderen ein Unrecht zufügte, während die speziell dem grausamen Charakter meiner unrechten Handlung anhaftende Kränkung meines Inneren (soweit solche eintritt) mein mitleidiges Herz angeht. Diese Unterscheidung ist einigermaßen difficiler Natur, aber durchaus unerläßlich. Sie entzieht sich auf den ersten Blick der Wahrnehmung, da die von zwei verschiedenen Stellen, dem Gewissen und dem mitleidigen

Herzen, ausgehenden peinlichen Anstöße in ihrer Einwirkung auf das Individuum in Eins zusammenfließen, also auch nur einheitlich empfunden werden. Ohne diese Unterscheidung, ohne die consequent durchzuführende Beschränkung des Gewissens auf die Rechtssphäre verfehlen wir aber die Ursprungsstelle seiner Entstehung im Menschen und sein ganzer Inhalt verläuft alsdann ohne leitenden Faden in's Bestimmungslose.

Diese Ursprungsstelle ist von einigen Theoretikern in einen besonderen „Rechtssinn", in eine besondere „Rechtsvernunft" verlegt worden, eine Ableitung, die abstrakt genommen, unfruchtbar wird und nichts erklärt, die aber gleichwohl schwerlich so lebhaft angefochten zu werden verdient, wie es L. Feuerbach in dem Abschnitt: „das Gewissen und das Recht" in seiner „Theogonie" gethan hat.

Feuerbach bestreitet dort, daß das Gewissen eine besondere „Anlage" sei. Es sei überhaupt „nichts Angeborenes, sondern etwas Angebildetes, oft selbst mit vieler Mühe Eingebläutes". Gleichwohl giebt er zu, daß der Mensch „ein eingeborenes Maß des Rechten und Unrechten in sich habe, aber: nur in dem allen Wesen, folglich auch dem Menschen eingefleischten, in ihm nur zu Verstand und Bewußtsein gekommenen Grundtrieb der Selbstliebe; denn nur in seinem Egoismus habe der Mensch ein Kriterium, ein Unterscheidungsmaß zwischen Recht und Unrecht, Dürfen und Nichtdürfen!

Es heißt dann weiter:

Antwort, die keine ist, da sie eben nur eine Behauptung auf die andere pfropft, eine schwungvolle Versicherung der anderen als sicheren Gewährsmann mit auf den Weg giebt. Es ist ungefähr, als ob ein Banquerottier für den anderen gutsagt. Für den Gläubiger, der zu seinem Gelde kommen möchte, sieht dabei wenig heraus. „An der tiefen Quelle, woraus der Wille entspringt" — sagt Fischer — „an diesem Punkt, nur hier steht die Freiheit und führt das Steuer und lenkt den Willen." Ist das nun etwa eine sachliche Erläuterung oder Ableitung? Oder ist eine solche vielleicht in dem nachfolgenden Satz enthalten: „Wer nicht bis zu dieser Tiefe in sich einkehren und seinen natürlichen Charakter von hier aus bemeistern kann, der hat nicht den Gebrauch seiner Freiheit, der ist nicht frei, sondern unterworfen dem Triebwerk seiner Interessen und dadurch in der Gewalt des Weltlaufs, worin jede Begebenheit und jede Handlung eine nothwendige Folge ist aller vorhergehenden"?

Die Unzulänglichkeit dieser und ähnlicher Ausführungen liegt auf der Hand und sie wurde s. Z. Fischer in der „Zeitschrift für Völkerpsychologie" mit einigem Humor zu Gemüthe geführt[1]). Nur ließ der dort in einer sehr berechtigten Polemik sich ergehende Verfasser sich verleiten, an einer Stelle und in einer Beziehung Fischer zu opponiren, wo dieser offenbar das größte Recht für sich anrufen konnte. Fischer unterscheidet sachgemäß

1) Vgl. den Aufsatz: Kuno Fischer und das Gewissen. Zwei Excurse eines Mediciners. Von Dr. med. P. Unna 1876.

die Geſchlechts-, die Blutsgemeinſchaft verſchmäht, verweigert er auch die Rechtsgemeinſchaft. Gleiches Blut, gleiches Gut — gleiches Geſicht, gleiches Gericht — ſo lauten die erſten ſenſualiſtiſchen Rechtsprincipien. Wenn der Menſch ſich ein Gewiſſen daraus macht, Thiere mit grauſamer Willkür zu behandeln, wenn er ihnen ſelbſt Rechte einräumt, ſo kommt auch dieſes nur daher, daß er mit ihnen als fühlenden Weſen Mitgefühl hat, daß ihre Schmerzen ihn ſelbſt ſchmerzen, daß er ſie folglich wenigſtens als entfernte Blutsverwandte von ſich anſieht. Gehen doch die Indianerweiber in ihrer Zärtlichkeit gegen Thiere ſogar ſoweit, daß ſie junge Hunde, Rehe, Affen, u. ſ. w. zugleich mit ihren eignen Kindern an die Bruſt legen und ſäugen. Das Recht iſt daher nichts Andres, als der auf das Band der Blutsverwandtſchaft, der phyſiſchen Gattungs- oder Geſchlechtsgleichheit gegründete, nicht ein- ſondern zwei- oder gegenſeitige Egoismus — die durch die Anerkennung der Selbſtliebe Anderer ſich ſelbſt Anerkennung, Geltung verſchaffende und ſichernde Selbſtliebe des Menſchen.

Das Recht aus einer beſonderen Kraft, einem von dem Grundtriebe des Menſchen unterſchiedenen „Rechtsſinn", oder einer beſondern „Rechtsvernunft" ableiten, das Recht vom Egoismus und „Utilismus" abſondern, zu einem Ding an ſich machen, heißt die Hecke, die ich zum Schutze um den Luſtgarten meines Rechts ziehe „aus einem beſonderen Heckenſinn" ableiten, heißt die Hecke aus einem Ding für den Garten zu einem Ding für ſich ſelbſt, zum Selbſtzweck machen.

Wir werden ſpäter ſehen, wie viel wir von dieſen Ausführungen gelten laſſen können, an welcher Stelle die richtige Sonderung weſentlicher Momente verfehlt

Selbst der Dieb will nicht, daß ihm sein Eigenthum gestohlen, selbst der Mörder nicht, daß ihm sein Leben genommen werde. Dieser Wille selbst des Verbrechers, daß sein Leben und sein Eigenthum heilig sei, vom Andern nicht verletzt werde, im Gegensatz zu seinem eignen Thun und Verfahren gegen den Anderen, ist der innere Grund des Gewissens, des Bewußtseins von Recht und Unrecht. Sagt mir mein Egoismus, daß der Andere mir Unrecht thut, wenn er das Meinige nimmt, so sagt mir auch derselbe zugleich vermittelst meines Verstandes — wenn auch vielleicht nicht im Voraus, sondern erst in Folge empfindlicher, körperlicher Demonstrationen — daß ich auch dem Anderen Unrecht thue, wenn ich ihm das Seinige nehme. Einseitig, d. h. für mich anerkenne ich ja unbedenklich die Unverletzlichkeit des Rechts, des Eigenthums; welch' ein fühlbarer Zwiespalt, welch' ein empörender Widerspruch, nicht auf Seiten des Andern dieselbe anzuerkennen! Und sagt mir denn nicht schon selbst die kurzsichtigste Klugheit, daß ich den Andern anerkennen und respectiren muß, wenn ich selbst anerkannt und respectirt sein will?

Zudem — ein wesentliches Zudem — ist der Andere, den ich als einen mir Gleichberechtigten anerkenne, kein Gleichgültiger, kein Mensch überhaupt, wie ihn der Rechtsphilosoph in seinem Kopfe hat, sondern mein Nächster, ein Blutsverwandter, ein Stammgenosse, ein Mensch von meiner Farbe; denn die Schranken des Landes, des Volks, des Stamms, der Farbe sind ursprünglich auch die Schranken des Gewissens, des Bewußtseins von Recht und Unrecht; gegen den Fremden ist ja Alles erlaubt. So stützt sich selbst das Gewissen auf die Wahrheit des Sensualismus, leider! nur zu oft und zu lange selbst in seiner beschränktesten, rohesten Gestalt. Wesen, mit welchen der Mensch

die Geſchlechts-, die Blutsgemeinſchaft verſchmäht, verweigert er auch die Rechtsgemeinſchaft. Gleiches Blut, gleiches Gut — gleiches Geſicht, gleiches Gericht — ſo lauten die erſten ſenſualiſtiſchen Rechtsprincipien. Wenn der Menſch ſich ein Gewiſſen daraus macht, Thiere mit grauſamer Willkür zu behandeln, wenn er ihnen ſelbſt Rechte einräumt, ſo kommt auch dieſes nur daher, daß er mit ihnen als fühlenden Weſen Mitgefühl hat, daß ihre Schmerzen ihn ſelbſt ſchmerzen, daß er ſie folglich wenigſtens als entfernte Blutsverwandte von ſich anſieht. Gehen doch die Indianerweiber in ihrer Zärtlichkeit gegen Thiere ſogar ſoweit, daß ſie junge Hunde, Rehe, Affen, u. ſ. w. zugleich mit ihren eignen Kindern an die Bruſt legen und ſäugen. Das Recht iſt daher nichts Andres, als der auf das Band der Blutsverwandtſchaft, der phyſiſchen Gattungs- oder Geſchlechtsgleichheit gegründete, nicht ein- ſondern zwei- oder gegenſeitige Egoismus — die durch die Anerkennung der Selbſtliebe Anderer ſich ſelbſt Anerkennung, Geltung verſchaffende und ſichernde Selbſtliebe des Menſchen.

Das Recht aus einer beſonderen Kraft, einem von dem Grundtriebe des Menſchen unterſchiedenen „Rechtsſinn", oder einer beſondern „Rechtsvernunft" ableiten, das Recht vom Egoismus und „Utilismus" abſondern, zu einem Ding an ſich machen, heißt die Hecke, die ich zum Schutze um den Luſtgarten meines Rechts ziehe „aus einem beſonderen Heckenſinn" ableiten, heißt die Hecke aus einem Ding für den Garten zu einem Ding für ſich ſelbſt, zum Selbſtzweck machen.

Wir werden ſpäter ſehen, wie viel wir von dieſen Ausführungen gelten laſſen können, an welcher Stelle die richtige Sonderung weſentlicher Momente verfehlt

erſcheint und wie dadurch eine unrichtige Auffaſſung eine ſcheinbare Begründung erhält. Vorläufig haben wir einen anderen Punkt von erheblicher Tragweite ins Auge zu faſſen und ihn in eine beſtimmte Stellung für unſere Beurtheilung zu rücken.

Die Theorie des Gewiſſens als eines mächtig auf den Menſchen einwirkenden Motivs gehört inſofern zur Trieblehre d. h. ſie bildet einen zugehörigen Theil zur Unterſuchung der Art und Weiſe, nach welcher der Menſch ſich getrieben fühlt etwas zu thun. Ganz allgemein genommen ſind hier mehrere große Wirkungsweiſen zu unterſcheiden, die mit deutlichen Lettern verzeichnet, mit klarer Namensunterſchrift verſehen, an den Menſchen herantreten. In jedem Verhalten deſſelben läßt er ſich leiten entweder durch Furcht vor Strafe oder üblen Folgen, oder durch Einſicht in den Nutzen, die Zweckmäßigkeit ſeines Thuns, oder durch irgend ein Motiv des Gefallens, der Freude an dem, was er thut.

Dieſe Motive können einzeln, ſie können auch verbunden im Menſchen auftreten, in welchem letzteren Fall ſie ſich gegenſeitig durchdringen reſp. modificiren. Bei der theoretiſchen Erörterung der Prinzipien thut man immer am beſten, die Motive geſondert in's Auge zu faſſen. Ihre Combination geſtaltet das Ueberſichtsbild nur verwickelter und complicirter, ohne weſentlich neue Momente zu ſchaffen, da es ſich doch immer nur um eine Verſchlingung derſelben leitenden Fäden handelt.

Wäre nun damit das Thun des Menſchen urſächlich

erschöpft, so würde er in jedem einzelnen Fall die bekannte Stimme anzugeben im Stande sein, die ihn zu dieser oder jener Thätigkeit aufriefe. Er würde in jedem einzelnen Fall sagen können: das thue ich, weil es mir Freude macht, das, weil ich es als nützlich ansehe, das weil mich, wenn ich es unterlasse, unangenehme Folgen treffen könnten. Es gäbe keine Lücke in diesem Ring. Immer handelte der Mensch sich selbst verständlich, denn, entweder er thäte, was er mag, woran er Freude und Gefallen empfände, oder er thäte auch was er nicht mag, aber nur weil er es nicht unterlassen könnte, ohne sich direkt oder indirekt zu schädigen. Der versäumte Nutzen ist als indirekte Schädigung zu betrachten. Immer würde er ablehnen zu handeln, wenn nicht eine von diesen Aufforderungen an ihn gelangte.

Aber es steht nicht so plan um den Menschen. Unter die bekannten Stimmen mischt sich eine unbekannte, zunächst unverständliche. Ein sonderbarer Zweifel überfällt uns. Weshalb sollte ich dies thun, fragen wir uns, weshalb jenes unterlassen? Ich sehe keinen Nutzen davon ab, Schaden kann mir nicht daraus erwachsen, Freude habe ich nicht daran. Warum also? „Thu' es doch", spricht es in uns, „du thust Recht daran". Recht? Was heißt dies räthselhafte Wort und wer bist du, der mir das sagt? „Wer ich bin? Dein Gewissen."

Was ist nun das Gewissen? „Nichts Angeborenes," sagt Feuerbach, „sondern etwas Angebildetes, oft selbst Eingebläutes," also jedenfalls Etwas, was uns von Außen

mit mehr oder weniger Umſtänden beigebracht und auferlegt wird. Aber wenn dies Angebildete etwas anderes ſein ſoll als bloße mechaniſche Dreſſur, bloßes Nachbeten von etwas Vorgebeteten, ſo muß zu ihm hinzutreten, in ihm enthalten ſein: die Anerkennung des Individuums, dem der Gewiſſensinhalt angebildet wird und dieſe Anerkennung kann ſich nur vollziehn auf Grund einer Anknüpfung an ein inneres Geſetz des Menſchen. Dieſer kann die Anerkennung nur ausſprechen in Gemäßheit dieſes ſeines Geſetzes. In der Anerkennung liegt ſelbſt eine Geſetzesvollſtreckung, nur eine theoretiſche. Iſt das Anbilden alſo mehr als bloße mechaniſche Dreſſur, als welche ihm jede innere bindende Gewalt und geiſtige Bedeutung für den Menſchen abgehen würde, erhebt es ſich durch die Anerkennung zur eignen That des Individuums, ſo muß in ihm auch das „Angeborene“ und damit das urſprüngliche Verhältniß wieder zum Vorſchein kommen, da es ſich die Anerkennung nur erwirbt, indem es ſich auf das angeborene (sc. Geſetz) ſtützt.

Was geht denn nun in dem Anbilden vor ſich? Ein Theil der uns angebildeten Pflichten, ein Theil deſſen, was uns als rechtlich-obliegend eingeprägt wird, wird uns unter dem Geſichtspunkt der Zweckmäßigkeit, der Anpaſſung an die Zwecke des Lebens, der angemeſſenen Nützlichkeit erläutert und motivirt. Dies hat mit dem Gewiſſen und ſeinem dunklen Appell nichts zu thun. Das Motiv des Nutzens, der Zweckmäßigkeit iſt, wie ſchon vorhin bemerkt, dem Menſchen ſtets verſtändlich

und er iſt, im Prinzip wenigſtens, immer bereit ihm zu entſprechen, da es ſich dabei immer um einen ihm einleuchtenden Zweck, nämlich die Steigerung und Sicherung des eigenen Wohlbefindens, der das zweckmäßige Thun zu entſprechen hat, handelt. Daß die Steigerung und Sicherung des eigenen Wohlbefindens je nach Individualität und Culturſtufe einen ſehr verſchiedenartigen Inhalt umſchließt, hat hier natürlich außer Betracht zu bleiben, da es an der Stellung des Menſchen zu dem Prinzip nichts ändert. Immer wird das zweckmäßige Thun als zweckmäßig danach bemeſſen, daß es dem letzten Zweck, dem Wohlbefinden, Genüge leiſtet.

Ein anderer Theil des uns zugemutheten pflichtmäßigen und alſo als rechtlich begründet hingeſtellten Verhaltens, wird mit dem Hinweis auf die Gefühlsſphäre erläutert und motivirt. Für Eltern und Perſonen, die in einem Pietätsverhältniß zu uns ſtehen, für das Vaterland, den Staat u. ſ. w. ſollten wir — ſo wird uns zugemuthet — eine gewiſſe Gefühlswärme der Anhänglichkeit, des Wohlgefallens beſitzen, die ſich dann ihrem Inhalt entſprechend in Handlungen und unſerem ganzen Verhalten ausprägen muß. Allein Anhänglichkeit, Wohlgefallen oder allgemein geſprochen, alle Gefühle der Zärtlichkeit unterliegen keinem Soll, ſie pariren keiner Ordre, ſie verſagen ſich unter Umſtänden gänzlich oder ziehen ſich capriciös auf den engſten Kreis zurück, kurz an dieſem Punkt ſchwindet der feſte Boden der allgemeingültigen Geſetzmäßigkeit und es würde kein Erſatz zu

ſchaffen ſein, wenn wir nicht eben hier an die „Anlage“ des Gewiſſens rührten. Die Verhaltungsweiſen, die uns zugemuthet werden (in Bezug auf Eltern, Vaterland ꝛc.) können wir möglicherweiſe als unmittelbaren Ausfluß der Gefühlsſphäre nicht leiſten, wenn ſich die betreffenden Gefühle uns verſagen, aber damit ſind wir ihnen gleichwohl nicht enthoben, da dieſe letzteren, die Gefühle, als gebührender Tribut in Anſpruch genommen und uns abverlangt werden. Dieſer Anſpruch eines gebührenden Tributs ſtützt ſich auf die beſondere Beſchaffenheit des Verhältniſſes, dem er entſprechen ſoll. Er appellirt alſo an unſere Einſicht, denn die Beſchaffenheit iſt ja einzuſehen, und wir können demnach begreifen, daß wir eigentlich empfinden müßten, wie wir nicht empfinden, und daß wir ſo handeln müſſen, als ob wir empfänden, wie wir nicht empfinden. Dieſe Einſicht, daß wir ſo handeln müßten, wird aber das Handeln ſelbſt zur Folge haben, wenn ſich mit dem Unterlaſſen deſſelben ein überwiegendes Uebel für uns verknüpft, und daß dem ſo iſt, dafür ſorgt eben das Gewiſſen oder es verſucht wenigſtens (durch Mahnungen und Gewiſſensbiſſe) dafür zu ſorgen.

Ich ſagte: indem Etwas als gebührender Tribut von unſerem Bewußtſein in Anſpruch genommen wird, rühren wir an das Gewiſſen und ich lege dabei allen Nachdruck, alle Betonung auf das Moment des Gebührenden. Gehen wir auf das urſprünglichſte Verhältniß des Menſchen zu ſeiner Umgebung zurück, welches aber eben weil es das urſprünglichſte, grundgeſetzliche iſt, auch das bleibende iſt,

so haben wir an seinen Willen als Ausgangspunkt alles Uebrigen anzuknüpfen. „Ich will dies haben — ich kann es haben (denn ich habe die Kraft es mir zu verschaffen) — mir gebührt es.“ Das Moment des Gebührenden fällt ursprünglich rein zusammen mit dem Gefühl, dem Bewußtsein der eignen Kraft, zunächst der physischen, dann derjenigen, die im Aufbau complicirterer Verhältnisse und Culturformen als Aequivalent an ihre Stelle tritt: Besitz, Stellung, Würde, geistige Bedeutung u. s. w. Immer aber stellt das Gebührende sich dar als die Folge eines bestimmten Beschaffenseins, deren einfachste, ursprünglichste Form eben die Kraft ist. Ohne dies Beschaffensein würde die Vorstellung eines mir Gebührenden nicht zu Stande kommen, mit demselben tritt sie nothwendig als ursprünglichster Rechtstitel in's Leben. „Ich lege meine Hand darauf — es ist mein, wenn ich es halten kann“ — oder mit gleicher Folgerichtigkeit — „wenn ich es halten kann — ist es mein d. h. es gebührt mir.“

So weit die ursprünglichste Ableitung des Mein und damit des mir Gebührenden, der Codex des einfachsten Naturrechts, welches zunächst nur sich in's Auge faßt. Hieran knüpft sich das Weitere. „Wer das, worauf sich mein Wille richtet, und was ich haben kann, also das mir Gebührende mir weigert, ist schlecht. Ich verwerfe ihn und suche ihn zu vernichten.“ Dies Verhältniß wird nun auf das Du übertragen und wird damit rückbezüglich. Das Du hat ebenfalls ein Beschaffensein, das ihm einen Anspruch begründet. Ich erfahre

und erlebe, daß es seine Hand gleichfalls auf Etwas legt und es halten kann d. h. daß es sich ein „Sein", ein ihm Gebührendes verschafft. Wer ihm dies Gebührende weigert ist schlecht. Weigere ich es ihm, so bin ich schlecht und zu vernichten. Dieser Schlußfolgerung ist nur durch einen Gewaltstreich auszuweichen und hiermit ist die Grundlage des Gewissens, die Ableitung des inneren Zurufs: wie schlecht! bei Verletzung eines dem Anderen gebührenden Antheils gewonnen.

Ehe ich mich in dem Folgenden einer Untersuchung über Macht und Umfang des Gewissens zuwende, mache ich an dieser Stelle Feuerbach gegenüber, den ich vorhin citirt habe, darauf aufmerksam, daß diese Anerkennung des Dein, des einem Anderen Gebührenden, und damit zusammenfallend die Erfassung des eigenen Selbst als schlecht bei verweigerter Anerkennung ein rein theoretischer Vernunftact ist. Derselbe nimmt, wie vorstehend gezeigt, allerdings von dem Wollen seinen Ausgang und steht insofern mit dem Glückseligkeits-, dem Selbsterhaltungs-Trieb u. s. w. in einer Abstammungs-Beziehung, aber in sich selbst, an der entscheidenden Stelle, enthält er nichts als logischen Zwang. Und diesen logischen Zwang mag man nun Rechtssinn oder Rechtsvernunft nennen, — wenn man den richtigen Begriff mit dem Worte verbindet, so wird schließlich nicht viel dagegen zu erinnern sein. Er ist aber nach dieser Auffassung ein durchaus uninteressirter Act, rein sachlich, nicht persönlich und dies Verhältniß wird bei Feuerbach so wenig

als das charakteriſtiſche Moment hervorgehoben, daß er ganz im Gegentheil das Recht „die durch die Anerkennung der Selbſtliebe Anderer ſich ſelbſt Anerkennung, Geltung verſchaffende und ſichernde Selbſtliebe des Menſchen“ nennt. Das Moment des inneren Widerſpruchs, welches rein als ſolches das Zwangsverhältniß des Gewiſſens begründet und grade in ſeiner Unberührtheit das Phänomen einer Erhebung über den engeren Inhalt der Selbſtliebe darſtellt, kommt bei Feuerbach wohl auch einmal zur Betonung, aber nur nebenbei. Er hebt allerdings heroor: „Einſeitig d. h. für mich anerkenne ich ja unbedenklich die Unverletzlichkeit des Rechts, des Eigenthums, welch' ein fühlbarer Zwieſpalt, welch' ein empörender Widerſpruch nicht auch auf Seiten des Anderen dieſelbe anzuerkennen.“ Allein unmittelbar daneben ſtellt er das ganz weſensverſchiedene Prinzip der intereſſirten Klugheit. — „Und ſagt mir denn nicht ſchon ſelbſt die kurzſichtigſte Klugheit, daß ich den Anderen anerkennen und reſpectiren muß, wenn ich ſelbſt anerkannt und reſpectirt ſein will.“ Er vermengt alſo wiederum das „wie dumm!“ und das „wie ſchlecht!“ und nun ſcheint ihm beides den Urſprung des Gewiſſenrechts abzugeben, als ob dem nicht ſchon die gänzliche Verſchiedenartigkeit der Prinzipien entgegenſtünde. **Duo si faciunt idem non est idem.**

Ueber die Macht des Gewiſſens haben zwei deutſche Philoſophen ſehr verſchieden oder vielmehr ganz entgegengeſetzt geurtheilt. Kant ſtellt das Gewiſſen als eine

furchtbare Macht dar, die dem Menschen überall hin, „wie sein Schatten", folge, Schopenhauer weist auf die Schwäche der Stimme des Gewissens hin. Kant hatte das Gewissen einem inneren Gerichtshof in folgender Weise verglichen:

Ein jeder Pflichtbegriff enthält objektive Nöthigung durch's Gesetz (als einen moralischen, unsere Freiheit einschränkenden Imperativ) und gehört dem praktischen Verstande zu, der die Regel giebt; die innere Zurechnung aber einer That, als eines unter dem Gesetz stehenden Falles (in meritum aut demeritum) gehört zur Urtheilskraft (judicium), welche, als das subjektive Prinzip der Zurechnung der Handlung, ob sie als That (unter einem Gesetz stehende Handlung) geschehen sei oder nicht, rechtskräftig urtheilt; worauf dann der Schluß der Vernunft (die Sentenz), d. i. die Verknüpfung der rechtlichen Wirkung mit der Handlung (die Verurtheilung oder Lossprechung) folgt: welches Alles vor Gericht (coram judicio) als einer dem Gesetz Effekt verschaffenden moralischen Person, Gerichtshof (forum) genannt, geschieht. — Das Bewußtsein eines innern Gerichtshofes im Menschen („vor welchem sich seine Gedanken einander verklagen oder entschuldigen") ist das Gewissen."

Schopenhauer tadelt nicht allein und das wohl mit Recht, daß hier dem Gewissen eine Form der Selbstverurtheilung als wesentlich beigelegt werde, die ebensogut bei jeder anderen Selbstprüfung und Anklage, die von gar keinen ethischen Gesichtspunkten ausgeht, Platz greift, sondern will auch von einer gewaltigen Macht des Gewissens nichts wissen. „Es wird uns da", sagt er, „im Innern des Gemüths ein vollständiger Gerichtshof vor-

geführt, mit Prozeß, Richter, Ankläger, Vertheidiger, Urtheilsspruch. Verhielte sich nun wirklich der innere Vorgang so, wie Kant ihn darstellt, so müßte man sich wundern, daß noch irgend ein Mensch, ich will nicht sagen so schlecht, aber so dumm sein könnte, gegen das Gewissen zu handeln. Denn eine solche übernatürliche Anstalt ganz eigener Art in unserem eigenen Selbstbewußtsein, ein solches vermummtes Vehmgericht im geheimnißvollen Dunkel unseres Innern, müßte Jedem ein Grausen einjagen, das ihn wahrlich abhielte, kurze, flüchtige Vortheile zu ergreifen, gegen das Verbot und unter den Drohungen übernatürlicher, sich so deutlich und so nahe ankündigender, furchtbarer Mächte. — In der Wirklichkeit hingegen sehen wir umgekehrt die Wirksamkeit des Gewissens allgemein für so schwach gelten, daß alle Völker darauf bedacht gewesen sind, ihr durch positive Religion zu Hülfe zu kommen oder gar sie dadurch völlig zu ersetzen." Frauenstädt, der Schüler und Verehrer Schopenhauers, versuchte in seiner Schrift: „Das sittliche Leben, Ethische Studien" (Leipzig 1866) diesen Widerspruch auszugleichen. Die Ausgleichung geräth aber etwas komisch, nämlich so, daß er beiden Parteien Recht gab, und diesen Richterspruch dann mit der Bemerkung erläuterte: „Die Sache ist nämlich diese. Das Gewissen ist eine furchtbare Macht, wenn es nämlich wach und rege ist, es ist eine schwache Macht, wenn es schläft". Die verzweifelte Richtigkeit dieser Bemerkung, die nur leider nichts entscheidet, läßt sich am besten illu-

ſtriren, wenn man ſie auf irgend eine Naturgewalt z. B. den Wind überträgt, der auch eine furchtbare Macht hat, wenn er ſtürmt, aber nur eine ſchwache, wenn er ſchläft.

Näher könnte eine andere Auslegung den Kernpunkt treffen, nämlich daß hier nicht zwiſchen Gewiſſensbiß und Gewiſſensmahnung gehörig unterſchieden worden ſei. Wenn man ganz allgemein von Gewiſſen, von der Macht des Gewiſſens u. ſ. w. ſpricht, kann man Eins und das Andere meinen und doch iſt beides ſehr weſentlich von einander verſchieden. Der Gewiſſensbiß bezieht ſich auf die vollbrachte oder die unterlaſſene That, die Gewiſſensmahnung auf die erſt zu vollbringende. Dem erſteren wächſt unter Umſtänden eine furchtbare Gewalt zu, die aber hauptſächlich durch den Eindruck eingetretener unheilvoller Folgen bedingt ſein kann. In ſolchem Fall ſpiegelt daher die Stärke des Gewiſſensbiſſes die Reaction des begangenen Unrechts auf des Menſchen Innere nicht mehr rein ab, ſie hat eine Verſtärkung von anderer Seite erhalten. Ein quantitativ und qualitativ auf gleicher Stufe ſtehendes Unrecht kann je nach den eingetretenen, vom Zufall mehr oder minder abhängigen Folgen, je nach dem Eindruck derſelben auf Phantaſie und Gemüth eine ganz verſchiedene ſtarke Selbſtanklage zu Folge haben, während dieſelbe doch nur einerlei Stärke haben dürfte, wenn ſich in dem Gewiſſensbiß nichts als die Stimme des Gewiſſens d. h. der Reaction gegen die Abweichung von dem Rechtsbewußtſein ausſpräche. Trotzdem gilt der Gewiſſensbiß in populärer

Auffaſſung gerade als die ſchärfſte Manifeſtation des Gewiſſens. Seine häufig erſchütternde Gewalt weiſt ihm dieſe Rolle zu. Dem großen Eindruck ſeines rächenden Auftretens gegenüber verſchwinden die Bruchtheile, die an der Rechnung fehlen. Auch iſt ja nicht zu überſehen, daß der reine Antheil des Gewiſſens immer ein ſehr bedeutender bleibt und in der Wirkung nur verſchärft wird. Man ſollte nun denken, Schopenhauer, wenn er von der Schwäche des Gewiſſens ſpricht, hätte mehr an die Gewiſſensmahnung und Kant, der die furchtbare Macht desſelben hervorhebt, mehr an den Gewiſſensbiß gedacht, aber ſonderbarer Weiſe ignorirte gerade Schopenhauer die Mahnung als etwas Irrelevantes. Er meinte, daß das Gewiſſen eigentlich erſt *nach* der That ſpreche. *Vor* der That könne es höchſtens indirekt ſprechen, nämlich mittelſt der Reflexion, welche ihm die Erinnerung früherer Fälle vorhalte, wo ähnliche Thaten hinterher die Mißbilligung des Gewiſſens erfahren hätten. Alles dies, obgleich es in ſeiner bekanntlich preisgekrönten Abhandlung über die Grundprobleme der Ethik vorkommt, iſt ſo ſchief wie irgend möglich. Hat der Menſch auf Grund des obengeſchilderten Prozeſſes ſich ein Rechtsbewußtſein, eine Anerkennung des dem Dritten gebührenden Antheils, eine Selbſtverurtheilung für die Weigerung dieſer Anerkennung, ſobald er ſich zu derſelben (der Weigerung) aufgelegt fühlen ſollte, erworben, ſo iſt er damit auch in den Beſitz der warnenden und mahnenden ebenſogut wie ſtrafenden Stimme des Gewiſſens getreten, das den eintretenden

oder mit seinem Eintritt drohenden Fall ebensogut wie den schon eingetretenen zu wägen und im Voraus zu richten weiß. Wozu bedürfte es da erst der mittelst Reflexion aufgefrischten Erinnerung früherer Fälle?

Ganz im Einklang mit der verkrüppelten Competenz, die dem Gewissen bei Schopenhauer zugewiesen ist, steht alsdann noch die Behauptung, daß dasselbe nur durch Thaten, nicht durch Gedanken und Wünsche belastet werde. Zur Begründung dieses Satzes wird durch Schopenhauer angeführt: „In jedem, auch dem besten Menschen steigen, auf äußeren Anlaß, erregten Affekt, oder aus innerer Verstimmung, unreine, niedrige, boshafte Gedanken und Wünsche auf: für diese aber ist er moralisch nicht verantwortlich und dürfen sie sein Gewissen nicht belasten, denn sie zeigen nur an, was der Mensch überhaupt, nicht aber was er, der sie denkt, zu thun fähig wäre. Denn andere Motive, die nur nicht augenblicklich und mit jenen zugleich in's Bewußtsein treten, stehen ihnen, bei ihm, entgegen; so daß sie nie zur That werden können: daher sie der überstimmten Minorität einer beschließenden Versammlung gleichen. An den Thaten allein lernt ein Jeder sich selbst sowie die Anderen empirisch kennen, und nur sie belasten das Gewissen, denn sie allein sind nicht problematisch, wie die Gedanken, sondern, im Gegensatz hievon, gewiß, stehen unveränderlich da, werden nicht blos gedacht, sondern gewußt."

Kann man, möchte ich fragen, nun wohl gröbere und unzutreffendere Distinctionen vornehmen? Als ob nicht

Gedanke und Wunſch ſchon die ſeeliſche That wären, als ob nicht in dem gährenden Wunſch, in dem brütenden Gedanken häufig ſchon der fertige Ehebruch, die Mordthat lägen, die oft nur des äußerlichſten Anſtoßes der Umſtände bedürfen, um aus Wahn und Plan zur That zu werden. Und daran ſollte das Gewiſſen ſchweigend vorübergehen dürfen? Welche Tiefe der ethiſchen Erwägung! Wenn Schopenhauer den Motiven, die zu unrechten Handlungen anreizen, diejenigen gegenüberſtellt, die davon abhalten und dieſe alsdann, wenn ſie die ſtärkeren ſind, mit der Majorität einer beſchließenden Verſammlung, welche die Minorität überſtimme, vergleicht, ſo beweiſt er, wie ſehr häufig, mittelſt eines Bildes, welches abſolut nicht zutrifft. Denn in einer beſchließenden Verſammlung ſind allerdings alle Stimmen gleichberechtigt und gleichwerthig, wir können zählen, bei Motiven können wir aber nicht zählen, ſondern müſſen wägen und wenn etwa Zaghaftigkeit oder Trägheit von der That abhalten, zu der uns Gier und Gelüſte anreizen, ſo entſteht dadurch kein Uebergewicht auf der moraliſchen Seite und alſo auch keine Entlaſtung des Gewiſſens.

Die Macht des Gewiſſens, um darauf zurückzukommen, iſt übrigens, auch wenn wir von jeder Verſchärfung abſehen, die in den Umſtänden liegen kann und die ihr dann — genau genommen ohne Berechtigung — zugerechnet wird, trotzdem unzweifelhaft eine ſehr große, oder mit anderen Worten: die innere Stimme, welche uns auffordert etwas zu thun, nicht weil es uns gefällt, ſon-

dern nur weil es uns dem Andern gegenüber „in der Ordnung“ zu ſein ſcheint, weiß ſich ſehr vernehmlich zu machen.

Und desgleichen iſt die Selbſt-Anklage wegen einer unterlaſſenen Handlung, die zu thun uns rechtlich dem Anderen gegenüber zukam, das Wehgefühl wegen einer vollbrachten Handlung, die den Anderen ſchädigte, von einer inneren Energie, die nicht immer geräuſchvoll zu Tage tritt, um ſo regelmäßiger aber durch eine unausgeſetzte bohrende Thätigkeit eine zähe, ſiegreiche Ausdauer bekundet. Wie lange dieſer Widerſtand manchmal fortgeführt werden kann, um hundertmal abgewieſen, verlacht, verloren, vergeſſen, immer wieder zur ungelegenen Stunde ſich zu erheben, iſt bekannt genug.

Die merkwürdige Thatſache, daß Niemand dieſer Gewalt ganz entgeht, daß es ſich bei uns frappirender Gewiſſensloſigkeit (wobei übrigens nie zu vergeſſen, daß dieſelbe nicht vom Standpunkt des Kritikers, ſondern des als gewiſſenlos Bezichtigten aufzufaſſen iſt) immer nur um Stundung der Zahlung handelt, die zu irgend einer Zeit und in irgend einer Form, wenn auch vielleicht nur in der Form eines der Auflehnung gegen ein moraliſches Geſetz entſprechenden ſteigenden moraliſchen Verfalls, beigetrieben wird, weiſt unter allen Umſtänden auf ein unverrückbares Grundverhältniß im Menſchenweſen hin. Und dies Grundverhältniß haben wir in dem Einheitsverhältniß der menſchlichen Organiſation, die eben nur als Einheit überhaupt Beſtand hat, zu erblicken. Jede, in Wort und Wunſch oder That, durch Unterlaſſung

oder poſitive Handlung begangene Ungebühr dauert, ſobald ſie von uns anerkannt und dadurch zur Gewiſſensloſigkeit geworden iſt, als Widerſpruch in uns fort und erregt eben durch dieſe Dauer ein ſteigendes Unbehagen, da ſie als Widerſpruch ein fortwährendes Attentat auf unſere Einheit und damit auf unſeren Beſtand ausübt.

Bei der Frage nach dem Umfang des Gewiſſens ſind verſchiedene wichtige Punkte in's Auge zu faſſen, die einer genauen Erwägung bedürfen. Zunächſt iſt vor einer Verwechslung zu warnen, die leicht durch die gewählten Bezeichnungen: „Recht, Rechtsſphäre, Compaß des Rechts, das Gebührende" veranlaßt werden kann. Wir ſind gewohnt, den Begriff des Rechts durch die Wage zu ſymboliſiren, die genau Jedem ſein Antheil zuwiegt, ihm keinen Gran weniger, aber auch nicht mehr zuwendet, als er verdient. In dieſem Sinne darf das Recht-Thun, das Recht alſo nicht als die Sphäre des Gewiſſens, als ſein eigentlicher innerſter Kern bezeichnet werden, ſondern nur in dem Sinn, daß es daran feſthält, daß Niemanden ſein gebührender Antheil verkürzt werde. Seine Mahnung reſp. Warnung: Thue Recht! heißt alſo: verkürze Niemanden das Gute, das ihm Erwünſchte, das ihm zukommt, ohne daß es das Drüberhinaus, den Ueberſchuß ausſchließt. Es iſt nicht der Hüter eines abſtrakten Prinzips des Gebührenden, wobei von dem Inhalt deſſelben abgeſehen würde.

Dies liegt in der Entwicklung des Gewiſſens aus ſeiner urſprünglichen Regung, wie vorher dargelegt, klar

ausgesprochen. Der Anerkennung des gebührenden Dein, der Selbstverurtheilung als schlecht bei verweigerter Anerkennung geht der analoge Prozeß in Bezug auf das gebührende Mein vorher. Eins deckt sich mit dem Anderen, in das Dein wird dieselbe Beziehung hineingelegt, die das Mein, von dem ausgegangen wird, für das Individuum hat. Diese ist aber die des Erwünschten, Guten. Denn das gebührende Mein ist ja ursprünglich nichts als ein Besitz, den ich ergreife, weil ich ihn haben will und den ich als mir zukommend ansehe, weil ich mir die Kraft zutraue, ihn zu behaupten. Ich will aber natürlich nur das mir Erwünschte haben. So ist also daran festzuhalten, daß das Gewissen nur gegen eine Verkürzung, gegen eine Benachtheiligung des Anderen protestirt, während sein Rechtssinn von einer über das Gebührende hinaus reichenden Zuwendung nicht berührt wird.

Aber erfolgt die Schätzung des Gebührlichen nicht nach rein subjektivem Gutdünken und Ermessen? Oder jedenfalls nach dem irrationellsten Walten des Zufalls, der hier Kraft, Macht, Ansehn anhäuft, dort zerstört und vernichtet, hier emporhebt, dort fallen läßt und so der Rechtssphäre des Gewissens eine immer wechselnde, aber immer gleich unberechenbare und launenhafte Unterlage unterbreitet? Gerade bei der Maßbestimmung des Gebührlichen, auf die doch schließlich Alles ankommt, vermißt man, scheint es, die bindende Regel, der sie unterstellt werden könnte, und so sehen wir denn auch in der That die Sache praktisch sich so gestalten, daß täglich und

überall auf Erden dem Menschen die ungeheuerlichsten Ungebührlichkeiten genau so lange zugemuthet werden, bis er sich selbst ihrer mit Erfolg erwehren kann. Dieser Einwurf erhält anscheinend eine noch vermehrte Bedeutung eben durch die Zurückführung der Gewissensregung in der vorhin entwickelten Weise auf die Kraft als Maß des Gebührlichen. Denn dadurch erscheint das Gebührliche und damit die ganze Aktion des Gewissens gewissermaßen auf das Niveau des Faustrechts heruntergedrückt und es macht im Prinzip kaum einen Unterschied, wenn auch an Stelle der ursprünglich gemeinten rohen physischen Kraft später Aequivalente derselben wie Besitz, Stellung, Geburt u. s. w. treten.

Bei diesem wesentlichen Einwurf wird Eins übersehen, nämlich daß das Moment des Gebührlichen in der Auffassung der Menschen allerdings durch den Eigenbesitz der Kraft ursprünglich vermittelt erscheint, aber doch nur, wie ich hinzufügte, insofern die Kraft ein Beschaffensein darstellt und als solche erfaßt wird. „Weil ich so (beschaffen) bin, daß ich das, was ich haben will, haben kann, kommt es mir zu". Es ist hier also von vornherein ein sinnvolles Verhältniß d. h. die Anpassung und Begründung einer Behauptung aus einem Thatbestand heraus, dessen Qualität ich berücksichtige, zu Grunde gelegt. Dies sinnvolle Verhältniß ist aber mehr als bloßes Faustrecht. In diesem hat nur die Faust Recht, in jenem der Sinn. Im Faustrecht ist das Festhalten quand même die Grundtendenz und die Faust

nur das Mittel, die Berufung auf's Schwert nur eine Drohung. In der Behauptung des Mein als eines Gebührlichen iſt die Berufung auf die Kraft ſoviel wie Beweis und Logik. Das in der Fauſt im gröbſten Styl ſymboliſirte Habenwollen wird in ein ganz anderes Prinzip, in das Habendürfen, aufgelöſt, der Fauſt die Vernunft, der Sinn entgegen geſetzt. Damit iſt nun aber vom erſten Anbeginn an eine weitreichende, von Innen heraus arbeitende Umgeſtaltung eingeleitet.

Dieſelbe vollzieht ſich nach den Momenten, welche das Bewußtſein, die Auffaſſung des Menſchen von dem, was ſein weſentliches Beſchaffenſein ausmacht, bedingen. Die ſimple phyſiſche Kraft wird durch Aequivalente, die einen immer bereicherten, beziehungsvolleren Inhalt in ſich aufnehmen, abgelöſt und ſo völlig verdrängt, daß ſie als genügende Grundlage eines darauf zu gründenden Anſpruches nicht mehr anerkannt wird, was aber nichts Anderes heißt als: dem Menſchen erſcheint die Kraft, die Stärke, die er beſitzt, hinfort nicht mehr als ſeine einzig beobachtenswerthe, weſentliche Beſchaffenheit.

Vor allen Dingen aber iſt ein Moment für die Aenderung in der Richtung der Gewiſſensarbeit entſcheidend. Mit dem Zurücktreten der phyſiſchen Kraft in der Erſcheinung des Menſchen wie im Bewußtſein deſſelben als vorwiegender Hauptſache tritt die Thierähnlichkeit in den Hintergrund, denn es iſt vor Allem der Beſitz dieſer, wenn ſie überragend und unbändig auftritt, die nach dieſer Seite hin unſere Gemeinſamkeit bezeugt und eine Bluts-

Gedanke und Wunſch ſchon die ſeeliſche That wären, als ob nicht in dem gährenden Wunſch, in dem brütenden Gedanken häufig ſchon der fertige Ehebruch, die Mordthat lägen, die oft nur des äußerlichſten Anſtoßes der Umſtände bedürfen, um aus Wahn und Plan zur That zu werden. Und daran ſollte das Gewiſſen ſchweigend vorübergehen dürfen? Welche Tiefe der ethiſchen Erwägung! Wenn Schopenhauer den Motiven, die zu unrechten Handlungen anreizen, diejenigen gegenüberſtellt, die davon abhalten und dieſe alsdann, wenn ſie die ſtärkeren ſind, mit der Majorität einer beſchließenden Verſammlung, welche die Minorität überſtimme, vergleicht, ſo beweiſt er, wie ſehr häufig, mittelſt eines Bildes, welches abſolut nicht zutrifft. Denn in einer beſchließenden Verſammlung ſind allerdings alle Stimmen gleichberechtigt und gleichwerthig, wir können *zählen*, bei Motiven können wir aber nicht zählen, ſondern müſſen *wägen* und wenn etwa Zaghaftigkeit oder Trägheit von der That abhalten, zu der uns Gier und Gelüſte anreizen, ſo entſteht dadurch kein Uebergewicht auf der moraliſchen Seite und alſo auch keine Entlaſtung des Gewiſſens.

Die Macht des Gewiſſens, um darauf zurückzukommen, iſt übrigens, auch wenn wir von jeder Verſchärfung abſehen, die in den Umſtänden liegen kann und die ihr dann — genau genommen ohne Berechtigung — zugerechnet wird, trotzdem unzweifelhaft eine ſehr große, oder mit anderen Worten: die innere Stimme, welche uns auffordert etwas zu thun, nicht weil es uns gefällt, ſon-

dern nur weil es uns dem Andern gegenüber „in der Ordnung“ zu ſein ſcheint, weiß ſich ſehr vernehmlich zu machen.

Und desgleichen iſt die Selbſt-Anklage wegen einer unterlaſſenen Handlung, die zu thun uns rechtlich dem Anderen gegenüber zukam, das Wehgefühl wegen einer vollbrachten Handlung, die den Anderen ſchädigte, von einer inneren Energie, die nicht immer geräuſchvoll zu Tage tritt, um ſo regelmäßiger aber durch eine unausgeſetzte bohrende Thätigkeit eine zähe, ſiegreiche Ausdauer bekundet. Wie lange dieſer Widerſtand manchmal fortgeführt werden kann, um hundertmal abgewieſen, verlacht, verloren, vergeſſen, immer wieder zur ungelegenen Stunde ſich zu erheben, iſt bekannt genug.

Die merkwürdige Thatſache, daß Niemand dieſer Gewalt ganz entgeht, daß es ſich bei uns frappirender Gewiſſensloſigkeit (wobei übrigens nie zu vergeſſen, daß dieſelbe nicht vom Standpunkt des Kritikers, ſondern des als gewiſſenlos Bezichtigten aufzufaſſen iſt) immer nur um Stundung der Zahlung handelt, die zu irgend einer Zeit und in irgend einer Form, wenn auch vielleicht nur in der Form eines der Auflehnung gegen ein moraliſches Geſetz entſprechenden ſteigenden moraliſchen Verfalls, beigetrieben wird, weiſt unter allen Umſtänden auf ein unverrückbares Grundverhältniß im Menſchenweſen hin. Und dies Grundverhältniß haben wir in dem Einheitsverhältniß der menſchlichen Organiſation, die eben nur als Einheit überhaupt Beſtand hat, zu erblicken. Jede, in Wort und Wunſch oder That, durch Unterlaſſung

oder poſitive Handlung begangene Ungebühr dauert, ſobald ſie von uns anerkannt und dadurch zur Gewiſſensloſigkeit geworden iſt, als Widerſpruch in uns fort und erregt eben durch dieſe Dauer ein ſteigendes Unbehagen, da ſie als Widerſpruch ein fortwährendes Attentat auf unſere Einheit und damit auf unſeren Beſtand ausübt.

Bei der Frage nach dem Umfang des Gewiſſens ſind verſchiedene wichtige Punkte in's Auge zu faſſen, die einer genauen Erwägung bedürfen. Zunächſt iſt vor einer Verwechslung zu warnen, die leicht durch die gewählten Bezeichnungen: „Recht, Rechtsſphäre, Compaß des Rechts, das Gebührende" veranlaßt werden kann. Wir ſind gewohnt, den Begriff des Rechts durch die Wage zu ſymboliſiren, die genau Jedem ſein Antheil zuwiegt, ihm keinen Gran weniger, aber auch nicht mehr zuwendet, als er verdient. In dieſem Sinne darf das Recht-Thun, das Recht alſo nicht als die Sphäre des Gewiſſens, als ſein eigentlicher innerſter Kern bezeichnet werden, ſondern nur in dem Sinn, daß es daran feſthält, daß Niemanden ſein gebührender Antheil verkürzt werde. Seine Mahnung reſp. Warnung: Thue Recht! heißt alſo: verkürze Niemanden das Gute, das ihm Erwünſchte, das ihm zukommt, ohne daß es das Drüberhinaus, den Ueberſchuß ausſchließt. Es iſt nicht der Hüter eines abſtrakten Prinzips des Gebührenden, wobei von dem Inhalt deſſelben abgeſehen würde.

Dies liegt in der Entwicklung des Gewiſſens aus ſeiner urſprünglichen Regung, wie vorher dargelegt, klar

ausgeſprochen. Der Anerkennung des gebührenden Dein, der Selbſtverurtheilung als ſchlecht bei verweigerter Anerkennung geht der analoge Prozeß in Bezug auf das gebührende Mein vorher. Eins deckt ſich mit dem Anderen, in das Dein wird dieſelbe Beziehung hineingelegt, die das Mein, von dem ausgegangen wird, für das Individuum hat. Dieſe iſt aber die des Erwünſchten, Guten. Denn das gebührende Mein iſt ja urſprünglich nichts als ein Beſitz, den ich ergreife, weil ich ihn haben will und den ich als mir zukommend anſehe, weil ich mir die Kraft zutraue, ihn zu behaupten. Ich will aber natürlich nur das mir Erwünſchte haben. So iſt alſo daran feſtzuhalten, daß das Gewiſſen nur gegen eine Verkürzung, gegen eine Benachtheiligung des Anderen proteſtirt, während ſein Rechtsſinn von einer über das Gebührende hinaus reichenden Zuwendung nicht berührt wird.

Aber erfolgt die Schätzung des Gebührlichen nicht nach rein ſubjektivem Gutdünken und Ermeſſen? Oder jedenfalls nach dem irrationellſten Walten des Zufalls, der hier Kraft, Macht, Anſehn anhäuft, dort zerſtört und vernichtet, hier emporhebt, dort fallen läßt und ſo der Rechtsſphäre des Gewiſſens eine immer wechſelnde, aber immer gleich unberechenbare und launenhafte Unterlage unterbreitet? Gerade bei der Maßbeſtimmung des Gebührlichen, auf die doch ſchließlich Alles ankommt, vermißt man, ſcheint es, die bindende Regel, der ſie unterſtellt werden könnte, und ſo ſehen wir denn auch in der That die Sache praktiſch ſich ſo geſtalten, daß täglich und

überall auf Erden dem Menſchen die ungeheuerlichſten Ungebührlichkeiten genau ſo lange zugemuthet werden, bis er ſich ſelbſt ihrer mit Erfolg erwehren kann. Dieſer Einwurf erhält anſcheinend eine noch vermehrte Bedeutung eben durch die Zurückführung der Gewiſſensregung in der vorhin entwickelten Weiſe auf die Kraft als Maß des Gebührlichen. Denn dadurch erſcheint das Gebührliche und damit die ganze Aktion des Gewiſſens gewiſſermaßen auf das Niveau des Fauſtrechts heruntergedrückt und es macht im Prinzip kaum einen Unterſchied, wenn auch an Stelle der urſprünglich gemeinten rohen phyſiſchen Kraft ſpäter Aequivalente derſelben wie Beſitz, Stellung, Geburt u. ſ. w. treten.

Bei dieſem weſentlichen Einwurf wird Eins überſehen, nämlich daß das Moment des Gebührlichen in der Auffaſſung der Menſchen allerdings durch den Eigenbeſitz der Kraft urſprünglich vermittelt erſcheint, aber doch nur, wie ich hinzufügte, inſofern die Kraft ein Beſchaffenſein darſtellt und als ſolche erfaßt wird. „Weil ich ſo (beſchaffen) bin, daß ich das, was ich haben will, haben kann, kommt es mir zu“. Es iſt hier alſo von vornherein ein ſinnvolles Verhältniß d. h. die Anpaſſung und Begründung einer Behauptung aus einem Thatbeſtand heraus, deſſen Qualität ich berückſichtige, zu Grunde gelegt. Dies ſinnvolle Verhältniß iſt aber mehr als bloßes Fauſtrecht. In dieſem hat nur die Fauſt Recht, in jenem der Sinn. Im Fauſtrecht iſt das Feſthalten quand même die Grundtendenz und die Fauſt

oder mit ſeinem Eintritt drohenden Fall ebenſogut wie den ſchon eingetretenen zu wägen und im Voraus zu richten weiß. Wozu bedürfte es da erſt der mittelſt Reflexion aufgefriſchten Erinnerung früherer Fälle?

Ganz im Einklang mit der verkrüppelten Competenz, die dem Gewiſſen bei Schopenhauer zugewieſen iſt, ſteht alsdann noch die Behauptung, daß dasſelbe nur durch Thaten, nicht durch Gedanken und Wünſche belaſtet werde. Zur Begründung dieſes Satzes wird durch Schopenhauer angeführt: „In jedem, auch dem beſten Menſchen ſteigen, auf äußeren Anlaß, erregten Affekt, oder aus innerer Verſtimmung, unreine, niedrige, boshafte Gedanken und Wünſche auf: für dieſe aber iſt er moraliſch nicht verantwortlich und dürfen ſie ſein Gewiſſen nicht belaſten, denn ſie zeigen nur an, was der Menſch überhaupt, nicht aber was er, der ſie denkt, zu thun fähig wäre. Denn andere Motive, die nur nicht augenblicklich und mit jenen zugleich in's Bewußtſein treten, ſtehen ihnen, bei ihm, entgegen; ſo daß ſie nie zur That werden können: daher ſie der überſtimmten Minorität einer beſchließenden Verſammlung gleichen. An den Thaten allein lernt ein Jeder ſich ſelbſt ſowie die Anderen empiriſch kennen, und nur ſie belaſten das Gewiſſen, denn ſie allein ſind nicht problematiſch, wie die Gedanken, ſondern, im Gegenſatz hievon, gewiß, ſtehen unveränderlich da, werden nicht blos gedacht, ſondern gewußt."

Kann man, möchte ich fragen, nun wohl gröbere und unzutreffendere Diſtinctionen vornehmen? Als ob nicht

verwandschaft aufrecht hält. Mit dem Zurücktreten der Thierähnlichkeit tritt aber ihre Gegenseite, die Verschiedenheit vom Thier, d. h. die Menschlichkeit in den Vordergrund. So ist das Resultat einer langen, unzählige Stadien durchlaufenden Culturarbeit, die aber im Prinzip schon in dem ersten Stadium angedeutet ist und sich schon von dort aus übersehen läßt, daß der Mensch die rohe Kraft, die ihm zuerst als seine wesentlichste Beschaffenheit erschien, gegen die Menschbeschaffenheit, die ihm nun als das Wesentlichere erscheint, vertauscht. Damit hat sich aber für die ganze Gewissensarbeit, für die Abschätzung des Gebührlichen, eine fundamentale Aenderung vollzogen, ohne daß ihr prinzipielles Losungswort aufgegeben wäre. Wir übersehen dieselbe mit einem Blick, wenn wir die beiden Sätze, die beide von einer bestimmten Beschaffenheit des Individuums ausgehen: „mir gebührt das, weil ich die Kraft habe" und „mir gebührt das, weil ich Mensch bin", einander gegenüberstellen und nun in Gedanken die Forderungen, die Kämpfe an uns vorüberziehen lassen, die von dieser einen veränderten Stelle aus einen ununterbrochenen Gährungsprozeß in der Entwicklung des Menschengeschlechts unterhalten.

Aber den effektiven Ertrag der Gewissensleistung übersehen wir nur halb, wenn wir nur die mächtige sich vollziehende Veränderung in's Auge fassen, welche die Auffassung des Menschen von seiner wesentlichen Beschaffenheit betrifft, und welche dann zur Grundlage seiner Beanspruchung dessen wird, was ihm resp. dem Anderen

gebührt, wenn wir uns also vergegenwärtigen, welche umwälzende Erweiterung derselben Grundlage darin gelegen ist, wenn der Wunsch sich zuerst nur auf seine Kraftbeschaffenheit und dann auf seine Menschbeschaffenheit stützt. Hand in Hand damit geht die Veränderung des Wollens und damit auch wieder des auf Grund der Aktion der Gewissensmahnung selbstbegriffenen und anerkannten Sollens. „Ich will das haben — mir gebührt das — wer es mir verweigert ist schlecht" — der Vordersatz des Gewissens — und: „ich muß das jenem leisten — ihm gebührt es — wenn ich es ihm weigere, bin ich schlecht" — sein Nachsatz und insofern das Gewissen in engerem Sinne: dieser Satz kann in seiner ursprünglichen rohen Meinung einen nur auf das Allernächste, Sinnfälligste, Unentbehrlichste, (Nahrung, Wärme ꝛc.) gerichteten Sinn haben, wenn eben das Wollen noch keinen weiteren Kreis beschreibt. Er kann und wird aber bei Veränderung, Erhebung und Verfeinerung der Gemüthsbeschaffenheit resp. des Wollens auch seinen Sinn immer mehr erweitern und ihn dadurch immer reichhaltiger und humaner gestalten. Er kann in sich begreifen, die Nachsicht, Milde und Geduld dem Irrenden, Hülfe und Schutz dem Schwachen gegenüber. Daß ich diese Leistungen als Gebührendes resp. als Gewissensleistungen ansehe, wird immer nur davon abhängen, ob sich das in dem Vordersatz des Gewissens enthaltene Wollen darauf richtet, was allerdings so lange das Kraftbewußtsein die ausschließliche Betonung hat, nur

erst in geringem Maße der Fall sein kann, mit Verschiebung dieser Betonung aber eine naturgemäße Zunahme erfährt. Der Schutz des Schwachen bedeutet aber mehr als die augenblickliche Unterstützung. Er enthält auch die Aufforderung des Gewissens: zerstöre das den Schwachen bedrohliche Unheil, das von Anderen ausgeht, — und lenkt hier, immer die schmale Straße uninteressirter Gewissensleistung wandelnd, in die breite Bahn ein, die gewöhnlich nur auf opportunistischer Grundlage oder auf Grund besonderer ethischer Veranlagung zugänglich erscheint.

Wir sehen also, wie weit der Gewissenszuruf: wie schlecht! tragen kann. Wir haben alle im weiteren Sinn interessirten Motive ausgeschieden. Zu diesen mußten wir außer Nutzen und Furcht vor Strafe auch alle Motive des Gefallens, der Zärtlichkeit ꝛc. rechnen, da dabei immer noch das Herz, die Sinnlichkeit des Individuums mit ihrem unmittelbaren Zug und Interesse, ihrem Gernthun betheiligt ist. Und doch haben wir noch eine Leistungskraft übrig behalten, die einem rein theoretischen Vernunftzwang gehorchend (resp. den mit der Mißachtung derselben verknüpften üblen Folgen weichend), uns bewegen kann nützlich, hülfreich, schonend, duldsam ꝛc. — alles vom Standpunkt der Gerechtigkeit resp. als Gewissensleistung — zu sein. Ein zu solcher Feinheit durchgebildetes Gewissen läßt den Menschen auch in den verwickelten ethischen Lagen und Fällen, denjenigen, um die es sich eigentlich allein handelt, weil nur sie die Probe auf das Exempel enthalten, nicht im Stich.

Die Durchschnitts-Bravheit, die auf Grund solcher Maxime wie „Leben und Lebenlassen“ und „wie du mir, so ich dir“, auf Grund eines behaglichen Wohlgefühls der Stimmung, die dann auch der Umgebung zu Gute kommt, auf Grund der Freude am eigenen und daher auch an Anderer Nutzen sich mit Personen und Verhältnissen leidlich auseinandersetzt, gehört natürlich nicht hierher. In solchen Fällen liegen überall keine Gewissensleistungen [1]). Wenn aber, um einen ganz einfachen, am leichtesten übersichtlichen Fall aus der Privatsphäre zu nehmen, Jemand, der in einer Umgebung lebt, an der er

1) Grade der Spruch: „wie du mir, so ich dir“ beleuchtet charakteristisch den Unterschied, denn nach der Moral des Gewissens, wie sie hier entwickelt ist, müßte es vielmehr heißen: wie ich mir, so ich dir. In dem Spruch: wie du mir u. s. w. liegt eine praktische Lebensmaxime, die aber auf nichts Weiterem basirt ist, als auf der Annahme, daß Menschen durchschnittlich am besten mit einander auskommen werden, wenn sie sich überzeugt haben, daß sie das Gute oder Schlimme, was ihnen von Anderen widerfährt, meistens ihrem eignen Verhalten zuzuschreiben haben. Es liegt eine stille Verwarnung in dem unterdrückten Vordersatz, der etwa zu lauten hätte: Nun hüte dich bei dem, was du thust, denn „wie du mir, so ich dir“. Dies verläßt also nicht das Gebiet der niederen, der Sicherheits- oder Polizei-Moral. Es ist ein ausgesprochener Appell an das Motiv der Zweckmäßigkeit, an den obersten Grundsatz der Selbstliebe sich keinen Schaden zu thun und danach sein Verhalten einzurichten. Es trifft genau mit dem interessirten Motiv zusammen, das Feuerbach dem Gewissen zurechnete: „die durch die Anerkennung der Selbstliebe Anderer sich selbst Anerkennung verschaffende und sichernde Selbstliebe des Menschen“, während ich in dem Gewissen einen freiwilligen, uninteressirten Act der Zubilligung des Gebührlichen erblicke.

keine Freude hat, dieſer in ſeinem ganzen Verhalten nichts von dem abzieht, was er als ihr gebührend begreift, wenn er zu dem Behuf ſich ethiſch ſo zu controliren vermag, daß er alle hinderlichen Momente, — Verdroſſenheit, Gleichgültigkeit, Rancüne, Widerwille, Ungeduld — zu zügeln verſucht, wenn er die ihm unſympathiſche Perſönlichkeit ſeiner Umgebung gewiſſermaßen in ein über Sympathie und Antipathie hinausgerücktes Rechtsſubjekt verwandelt, ſo arbeitet er an einer Gewiſſensleiſtung erſten Ranges. Und wie beſchränkt der Kreis iſt, in dem ſich hier dieſe Arbeit darſtellt, ſo iſt doch auch in den größten Verhältniſſen und Anforderungen, der erweiterte Kreis nur die Wiederholung des engen, im Umfange verſchieden, im Prinzip derſelbe.

Die praktiſche Bedeutung der Gewiſſensleiſtung liegt in ihrer Unentbehrlichkeit. Wie weit man auch mit der Begründung deſſen, was wir thun ſollten, alſo eines Pflichtenbereichs, auf herzliche oder auf Opportunitäts-Motive zurückgreifen mag, es langt immer nicht zu. Gut, von Herzen gut, was alſo mit einem Gefallen an der Subjektivität haftet und aus ihm hervorgeht, können wir nur einem verhältnißmäßig kleinen Kreiſe von Menſchen ſein und ſoweit alſo dieſes Motiv ein beſtimmtes gutes Verhalten erzeugen ſollte, könnte es ſich auch nur in einem eng bemeſſenen Kreiſe äußern. Rufen wir aber Opportunitäts-Motive zu Hülfe d. d. verſuchen wir gut in allen Fällen zu ſein, auch da, wo dadurch weder unmittelbarer Nutzen noch Schaden für den Thäter ent-

steht, versuchen wir das Gutsein auf Alle auszudehnen, auch auf die, welche uns unlieb oder gleichgültig sind, lediglich deshalb, weil dies am zweckmäßigsten sei, weil dabei der Nutzen der Gesammtheit und dadurch auch wieder des Einzelnen, also auch des zu motivirenden Subjekts am besten bestehe, so bleiben auch da klaffende Lücken übrig. Das Opportunitäts-Motiv kann sich nie mit seinem eigenen Zweckmäßigkeits- und Nutzensprinzip soweit in Widerspruch bringen, daß es um des problematischen Nutzens willen, der ihm aus der Gesammtheit zufließen kann, der ihm aber auch schon deßhalb entgehen kann, weil ja die Dauer seines eigenen Bestandes unsicher ist, auf einen näher liegenden, direkt zu habenden Vortheil verzichtet oder sich sonst in Ungelegenheiten bringt. Es wird sich also in allen diesen Fällen dem Gutsein versagen. Soweit die „Solidarität der Interessen" in jedem einzelnen Fall ein handgreifliches und unmittelbares Resultat verspricht, soweit wirkt das Opportunitäts-Motiv, darüber hinaus nicht. Das heißt, der opportunistisch handelnde Mensch entschließt sich zu einem Verhalten, bei dem ein direkter Vortheil für ihn gar keine Rolle spielt, bei dem er also, wie man sagt, uninteressirt ist, wenn er durch sein Verhalten gleichwohl klar und unzweifelhaft seinen indirekten Vortheil zu erreichen glaubt. Er kann sich aber auf keine Rechnung einlassen, die in dieser Beziehung für ihn, individuell genommen, problematisch erscheint. Alle diese Fälle bleiben ungedeckt und noch mehr diejenigen, in denen es überhaupt für den Nutzen der

Geſammtheit gleichgültig erſcheint, ob der Menſch ſich ſo oder anders verhält, alle dieſe Fälle alſo, in denen nur eine Beziehung von Du zu Du obwaltet. Hier träte der Banquerutt ein, wenn die Gewiſſensleiſtung nicht das Defizit deckte.

Freilich eine Quelle des Verhaltens, eine Quelle vornehmſter Lauterkeit giebt es noch, die hier nicht in Rechnung gezogen iſt. Wo ſie ſich ergießt, bricht ſie einem Seelenzuſtand Bahn, der auch ohne Gewiſſensleiſtung nie vor dem Banquerutt ſteht, weil er das Defizit aus einem anderen Vermögen deckt. Wenn Jemand „edel, hülfreich und gut“ iſt — in allen Fällen, auch in denen, die des unmittelbaren Herzenszugs zu den betreffenden Perſonen entbehren, ohne jegliches opportuniſtiſche Motiv, ohne einer Gewiſſensmahnung zu bedürfen und zu gehorchen, ſo handelt er Kraft einer Beſchaffenheit ſeiner Gemüthslage, die wir im Deutſchen nicht allzu genau mit dem Ausdruck „Herzensgüte“ zu bezeichnen pflegen. Ich ſage nicht allzu genau, weil dieſer Ausdruck nur eine Richtung der Gemüthslage bezeichnet, während die andere ſich als Empfindung des Schönen ausſpricht. Der etwas in Miscredit gekommene Ausdruck „ſchöne Seele“ iſt daher inſofern zutreffender.

Es iſt ja richtig, an Stelle des, wie ſchlecht! welches die Gewiſſensleiſtung zum Motto hat, kann die Lücke ausfüllend, die entſteht, wenn wir die opportuniſtiſchen Motive und die der Herzensneigung angehörigen für das Handeln ſtreichen, noch Eins treten, der innere Zuruf

wie häßlich! Er ſteht auf eigenen Füßen, er bildet ein mächtiges Motiv des Verhaltens. Naturen, die ihm folgen, vermögen das Gutſein zu üben, milde, ſchonend, hülfreich, langmüthig, opferbereit zu ſein und zwar, ohne ſich weiter Rechenſchaft zu geben, innerlich nur dadurch angetrieben, daß ſie ein gegentheiliges Verhalten als Gegenſatz ihres Weſens, als „häßlich" empfinden. Sie handeln gut aus der Schönheit ihrer Natur heraus.

Allein zweierlei iſt bei einem Vergleich dieſer Leiſtung mit der Gewiſſensleiſtung nicht zu vergeſſen. Bei letzterer ſtehen wir vor einer einfachſten Grundthatſache des Bewußtſeins, vor dem Geſetz, das auf zwei Pfeilern ruht, die ebenſo das ganze Seelenleben tragen: dem Wollen und dem Zwang der Vernunft reſp. dem einheitlichen Verhältniß der menſchlichen Organiſation. Bei dem erſteren, der Action der Herzensgüte, die alles Unrechte, gleichgültig, wen es betrifft, als unſchön von ſich abſtößt, die ohne Anſehn der Perſon aus Herzensbedürfniß gut iſt, ſtehen wir vor einem Phänomen, das ebenſo die Ausnahme darſtellt wie jenes die Regel, ebenſo auf ſelten vereinigten, ſchwer zu vereinigenden Ausnahmebedingungen ruht wie jenes auf dem feſten, ausnahmloſen Seelenboden. So ſehr iſt dies der Fall, daß es kaum übertrieben erſcheint, wenn Schopenhauer die Herzensgüte jeder Vergleichung entrückt und über ſie ſagt: „Denn wie Fackeln und Feuerwerk vor der Sonne blaß und unſcheinbar werden, ſo wird Geiſt, ja Genie und ebenfalls die Schönheit überſtrahlt und verdunkelt von der Schönheit

des Herzens. Wo dieſe in hohem Grade hervortritt, kann ſie den Mangel jener Eigenſchaften ſo ſehr erſetzen, daß man ſolche vermißt zu haben, ſich ſchämt. Sogar der beſchränkteſte Verſtand wie auch die groteske Häßlichkeit werden, ſobald die ungemeine Güte des Herzens ſich in ihrer Begleitung kund gethan, gleichſam verklärt, umſtrahlt von einer Schönheit höherer Art, indem jetzt aus ihnen eine Weisheit ſpricht, vor der jede andere verſtummen muß. Denn die Güte des Herzens iſt eine transcendente Eigenſchaft, gehört einer über dies Leben hinausreichenden Ordnung der Dinge an und iſt mit jeder anderen Vollkommenheit incommenſurabel. Wo ſie in hohem Grade vorhanden iſt, macht ſie das Herz ſo groß, daß es die Welt umfaßt, ſo daß jetzt Alles in ihm, nichts mehr außerhalb liegt, da ſie ja alle Weſen mit dem eigenen identificirt . . . Was iſt dagegen Witz und Genie?"

Dies iſt der eine zu berückſichtigende Punkt. Der andere betrifft die Apriorität des Gewiſſens. Wenn wir den Empfindungszwang mit dem Gewiſſenszwang vergleichen d. h. die ſittliche Beſchaffenheit desjenigen, den das Gefühl „wie häßlich" vom Unrechten abhält, mit der ſittlichen Beſchaffenheit des Anderen, der nur der inneren Stimme „wie ſchlecht!" Folge leiſtet und wenn es uns dabei vorkommt, als ob der Empfindungszwang *über* dem Gewiſſen ſtehe und ſeiner nicht bedürfe, ſo haben wir uns daran zu erinnern, daß dem Gewiſſen eine Apriorität, eine grundlegende Bedeutung zukommt, die auch für das Empfinden der ſchönen Seele ihre Gültigkeit behält. „Wie

häßlich!“ in Bezug auf das Unrechte ist nur der kurze Schlußaccord einer längeren Tonreihe, die eigentlich heißt: „wie schlecht, und also wie häßlich!“ Die fundamentale Thatsache des Gewissens bleibt auch hier unentbehrlich bestehen.

Ich habe in dem Vorhergehenden die Gewissensleistung mehrfach als uninteressirt bezeichnet. Damit sollte, wie aus den bereits gemachten Erläuterungen hinlänglich klar sein dürfte, ein Motiv des Thuns ausgezeichnet werden, an dem keine Faser von Opportunismus (Nutzen oder Schaden) oder Freude und Gefallen an dem Gegenstand ihres Thuns haftet. Durch diese letztere Bestimmung wird die Gewissensleistung zu etwas Freudlosem in Bezug auf den Gegenstand ihres Thuns. Ihr erwächst keine Befriedigung, die daraus hervorginge, daß sie diesen mit irgend persönlicher Antheilnahme in ihr Herz geschlossen hätte. Dies Motiv war von vornherein ausgeschlossen. Der Träger der Gewissensleistung ist für seine Befriedigung, die ihm nach unserer eudämonistischen Grundanschauung nicht entgehen darf, rein auf die Gewissensleistung selbst angewiesen. Er kann die Befriedigung nicht aus einer Beziehung des Gegenstandes, sondern nur aus dem Thun schöpfen.

Freilich thut auch das Mädchen, welches ihre kranke Mutter geduldig pflegt, das Krankenzimmer kaum je verläßt und darüber Jugendfreuden verabsäumt, etwas an sich betrachtet Freudloses, aber dies an sich wird wieder aufgehoben oder modificirt durch das zärtliche Gefühl,

dem ihre Handlung entſpringt. Ueber dieſe fällt aus der Empfindung ihres Herzens heraus ein Strahl der Freude, wenn auch einer mit Wehmuth gemiſchten. Falls ſie wirklich aus Zärtlichkeit handelt und ſo lange ſie dies thut, iſt das unintereſſirte Motiv daher nur ſcheinbar, nur inſofern vorhanden, als alle andere Intereſſen, die ſich ebenfalls geltend machen, dabei zu kurz kommen. Doch aber wird das Hauptintereſſe ihres Herzens befriedigt. Erſt dann könnte von einem unintereſſirten Motiv in meinem Sinn und alſo von einer Gewiſſensleiſtung die Rede ſein, wenn die Zärtlichkeit als treibendes Motiv in dem Mädchen erlahmte und daſſelbe nun gleichwohl der Mutter die Pflege als etwas ihr Gebührendes leiſtete. Allerdings ſpricht man im Leben von einer gewiſſenhaften und zärtlichen Pflege. In ſolcher Anwendung unterſcheidet man die Motive nicht mehr genau, ſondern faßt mehr die äußere Form in's Auge und gewiſſenhaft bedeutet alsdann nicht viel mehr als wie „ſorgfältig", da Mangel an Gewiſſenhaftigkeit ſich auch äußerlich durch Mangel an Sorgfalt charakteriſirt.

Aber zeigt nicht gerade das hier gebrauchte Beiſpiel, daß die von mir entwickelte pſychologiſche Ableitung der Gewiſſensleiſtung, ihre Entſtehungsgeſchichte und demgemäß ihr eigentliches Weſen, wie ich es zu begrenzen verſucht habe, doch mehr einer vielleicht nur vorgefaßten Theorie als der Wirklichkeit entſpricht, mehr in Abſtractionen als wie im Leben wurzelt? Der aufgeſtellten Theorie Schritt für Schritt folgend müßte alſo das Mäd-

chen, an ihr eignes Wollen anknüpfend, ſich gewiſſermaßen im Voraus auf den Standpunkt der Mutter zu verſetzen haben, ſie müßte die Verpflegung Seitens des Kindes als etwas ihr Gebührliches, die Weigerung derſelben als ſchlecht erfaſſen, dann die Sache rückbezüglich auf ſich anwenden und damit einem theoretiſchen Zwang der Ueberzeugung weichend, bei der Gewiſſensleiſtung als der Leiſtung von etwas rechtlich Gebührlichem anlangen. Daß der Aufbau der Gewiſſensleiſtung in dem Individuum ſich in dieſer Weiſe in jedem einzelnen concreten Fall geſtalten müſſe und daß Alles, was außerhalb dieſer Marſchroute liegt, nicht zum Gewiſſen gerechnet werden dürfe, iſt nun in der That nicht meine Meinung. Ich habe nur zeigen wollen, wie das grundgeſetzliche Verhältniß beſchaffen iſt, aus dem der Menſch überhaupt zu dem Weſen der Gewiſſensleiſtung, zu dem Thun eines Rechtsgebührlichen, das nur auf dieſem einzigen Titel ruht, urſprünglich gelangt, wie dieſe urſprüngliche Kraft im Leben der Menſchheit weiter wirkt und wie jede Neubildung des Rechtsgebührlichen, jede Erweiterung der Gewiſſensleiſtung alſo in der Cultur-Entwicklung Kraft dieſes Grundgeſetzes als untergährig treibenden Factors ſich vollzieht.

Für das Individuum, dem ein Gewiſſensinhalt durch Anbildung zuwächſt, habe ich nur behauptet, dieſelbe müſſe jedenfalls mehr als wie bloße mechaniſche Dreſſur, mehr als bloßes Nachbeten von etwas Vorgebetetem enthalten. Zu ihr müſſe hinzutreten die Anerkennung des Individuums, nur durch dieſe werde es zur eignen

That desselben, indem es sich dann wieder auf das angeborene Gesetz stütze. Es war das im Gegensatz zu Feuerbach gesagt, der dem Gewissen das Angeborene streitig gemacht und den Modus des „Einbläuens" als zulässigen und möglichen Ursprung der Gewissenhaftigkeit betont hatte. Aber indem ich demgegenüber das eigne Thun, die Anerkennung des Individuums hervorhob, verlegte ich dieselbe nicht ausschließlich in die intellectuelle Sphäre d. h. ich stellte nicht die Behauptung auf, daß derjenige intellectuelle Prozeß, das Erleben eines theoretischen Vernunftzwangs, welcher in der mehrfach entwickelten Weise mir den Ursprung des Gewissens darstellt und sein Weiterwirken bei einer Neubildung der Gewissenssphäre, resp. des Rechtsgebührlichen bedingt, nothwendig auch in dem Individuum sich ebenso wiederholen müsse, dem ein Gewissensinhalt angebildet wird oder welches sich desselben durch Anerkennung bemächtigt. Thatsächlich schiebt sich hier zwischen die bloße mechanische Dressur, die unter dem geforderten Niveau bleibt und den intellectuellen Prozeß, welcher das Gewissen schafft, eine moralische Sphäre der Anerkennung ein, aus der der Gewissensinhalt sich für das Individuum mit seiner ganzen bindenden Gewalt und seinem sittlichen Gehalt der Verantwortlichkeit ergiebt. Wir haben für diese Art der Aneignung, welche gewissermaßen direct, die verstandesmäßige Zerlegung und Bewältigung übergreifend, in das Innere eingeht, das zarte und beziehungsreiche Wort: gläubig. Mit anderen Worten: ein Gewissensverhältniß ergiebt sich nur

da, da aber auch immer, wo ein Schuldverhältniß als vorhanden anerkannt wird und dies Verhältniß kann für das Individuum entſtehen und entſteht in den meiſten Fällen der Anbildung — alſo auch namentlich, wo es ſich um Pflichten Pietäts-Perſonen oder Verhältniſſen gegenüber handelt — dadurch, daß es daſſelbe gläubig an- und in ſich aufnimmt. Immer aber handelt es ſich dabei um Gebühr und Ungebühr, um den Gegenſatz von Gut und Schlecht. Die Idealbildung, die hier häufig in breiteſter Weiſe herangezogen, ja gelegentlich ſehr mit Unrecht als ausſchließlicher Urſprung des Gewiſſens behandelt wird, ſteuert allerdings ihren Antheil, aber trotz der engſten Verflechtung erwächſt daraus keine organiſche Einheit. Der Unterſchied erhellt vielleicht am klarſten bei dem Gewiſſensbiß, bei demjenigen Moment alſo, welches das Weſen desjenigen, was in der Arbeit des Gewiſſens vor ſich geht, am ſchärfſten, am empfindlichſten ausſpricht. Nehmen wir den Fall ganz präcis. Wer nach Lage und Verhältniß der auf ihn wirkenden Eindrücke und den Beſtimmungen ſeines eignen Weſens ſich ein gewiſſes Idealbild (Schönheitsbild) für die verſchiedenen Verhältniſſe des Lebens und das Verhalten in demſelben entworfen hat und nach dieſem ſein Verhalten zu regeln ſucht, wie dies der Prozeß der Idealbildung ja nothwendig mit ſich bringt, dem tritt vor allen Dingen die Häßlichkeit in ſeinem Thun vor Augen, ſobald er Unrecht thut, denn das Unrecht hat für ihn ja nur die Bedeutung des Abfalls vom Ideal reſp. vom Schönheitsbild, da die ganze

Sphäre des Rechtsgebührlichen in die Sphäre des Ideals aufgegangen iſt. Dies Erfaſſen der eigenen Häßlichkeit, den das Individuum in dem Abfall vom Ideal erlebt, kann ihm lebhaften Schmerz, Trauer, Unwillen über ſich ſelbſt, Unbehagen bereiten, und alles das iſt dem Gewiſſensbiß in der Wirkung ſehr nahe verwandt — ohne daſſelbe zu ſein. Denn das Unrechtthun als Schlechtigkeit, als Ungebühr erfaßt und zugegeben läßt den Thäter ſich ſelbſt als unwürdig, als verächtlich erſcheinen und es ſchmerzt anders — darin iſt eben die ſpezifiſche Differenz des Gewiſſensbiſſes gelegen und deshalb kann er auf dem Boden der Idealbildung, rein für ſich betrachtet, nicht erwachſen — ſich ſelbſt verächtlich als ſich bloß häßlich zu erſcheinen. Nur wenn wir dazu gelangen, dem Idealbild innerlich Treue zu geloben, wenn wir alſo in dies Verhältniß wieder die Beziehung von etwas Gebührlichem hineintragen, und nun der Abfall vom Ideal nicht ſowohl als Häßlichkeit, als Entſtellung, ſondern als Unrecht erſcheint oder Eins ſich mit dem Anderen verbindet, verwächſt die Idealbildung organiſch mit der Gewiſſensleiſtung, weil und ſoweit ſie dann eben das Moment des Gebührlichen in ſich aufgenommen hat. Und thatſächlich iſt dies allerdings inſofern ein ganz normaler und regelmäßiger Verlauf, weil es die Natur des Ideals in ſeiner Bedeutung für des Menſchen Innern mit ſich bringt, daß demſelben Treue gelobt wird[1]).

1) Wie hängt denn aber in ſolchem Fall das Gebührliche mit dem eigenen Wollen des Menſchen als ſeiner Urſprungsſtelle in

In einer anderen Richtung ist aber der Idealbildung ein großes Gewicht für die Rechtssphäre des Gewissens zuzugestehen und zwar wurzelt diese in der folgenden Beziehung. Wer, der Stimme des Gewissens gehorchend, dasjenige thut, was dieses ihm als recht bezeichnet, entgeht dadurch den Strafmitteln des Gewissens, die (im Gewissensbiß) nichts Anderes ausdrücken als die peinliche Scheu, das Zurückschrecken vor einem Attentat auf unseren eigenen Bestand. Denn, wie entwickelt wurde, enthält die bewußte Begehung eines Ungebührlichen (die Gewissenlosigkeit), indem sie sich mit einem theoretischen Vernunftzwang in Opposition setzt, also als Widerspruch in uns besteht, ein Attentat auf die Einheit unserer Natur und damit auf unseren ganzen Bestand, da und weil die menschliche Organisation eben nur in der Einheit und als Einheit überhaupt ihren Bestand hat. Diese Vermeidung eines Attentats macht im letzten Grund einzig und allein die Zufriedenheit des Gewissenhaften, den Lohn der Recht-

---

der Weise, wie es vorher betrachtet wurde, zusammen? Bei der Idealbildung spaltet der Mensch sich gewissermaßen in zwei Naturen; er setzt sich — ideal angeschaut — sich selbst, wie er gewöhnlich beschaffen ist, entgegen. Ich, als ideales Ich, will, daß mir Treue gehalten wird, damit das Idealwesen realisirt wird, ich nehme diese Treue als etwas meiner Stellung (als Ideal) Gebührendes in Anspruch, wer es mir weigert, ist schlecht, — und folglich: weigere ich (das Ich der gewöhnlichen Beschaffenheit) es mir (dem idealen Ich), d. h. werde ich meinem Ideal untreu, so bin ich schlecht. Man sieht, daß auch hier der Vorder- und der Nachsatz sich ganz in derselben Weise logisch aufbauen und zusammenhängen, wie in den früher betrachteten Fällen.

ſchaffenheit aus, wenn man dieſe ſtrikte nur an ſich betrachtet und von Folgen, die ſich damit verknüpfen können, (Anerkennung anderer Menſchen, Freude an eingetretenen günſtigen Folgen u. ſ. w.) abſieht, wie man dies muß, da ſolche Folgen ebenſogut fehlen können und jedenfalls der Gewiſſensleiſtung an ſich nicht zuzurechnen ſind. Für dieſe bleibt, da jedes intereſſirte Motiv des Thuns, jede auf den Gegenſtand gerichtete Triebbefriedigung, an dem Gegenſtand haftende Freude ausgeſchloſſen iſt, nichts als die gewiſſermaßen negative Zufriedenheit des Bewußtſeins ſich nicht durch ein Attentat auf ſich ſelbſt vergangen und geſchädigt, vielmehr den eigenen Beſtand gewahrt zu haben. Aber dieſe nur negative Zufriedenheit enthält eben deßhalb kein bedeutſames poſitives Moment des Wohlſeins, ſie ſteht in einem Indifferenzpunkt. Die bloße Erfüllung des Geſetzes, die nur als ſolche in's Bewußtſein tritt, bringt es nicht weiter. Und wenn die Leiſtung des Gebührlichen, die Gewiſſenspflicht, Einbuße an anderweitigem Wohlſein auferlegt, ſo ſtellt ſich das Verhältniß ungefähr ſo wie Göthe es in den Verszeilen ausgedrückt hat:

So ſtill und ſinnig,
Es fehlt dir was, geſteh' es frei.
Zufrieden bin ich,
Aber mir iſt nicht wohl dabei.

Aber dies der Gewiſſensleiſtung und damit der Moralität ungünſtige Verhältniß wird durch die Idealbildung verrückt und zu Gunſten der Moralität verändert. Das

Schöne, d. h. was das Individuum für schön hält, erfreut und erwärmt es, es erhöht sein Wohlsein. Diese Beziehung ist unabtrennbar von ihm, weil aus derselben das (im Sinn des Individuums) Schöne überhaupt erst erwächst. Erscheint nun auf Grund der Idealbildung das Rechtsgebührliche als schön, das Unrechte als häßlich, so ist demnach für die Gewissensleistung ein anderes Verhältniß hergestellt, das Thun des Rechts bedeutet nun auch noch eine Herstellung des Schönen und damit eine positive Erhöhung meines Wohlseins. Es tritt gerade dasjenige Moment in Rechnung, welches vorher fehlte und je nach seiner Intensität kann demselben eine außerordentliche Bedeutung, kann ihm die Kraft beiwohnen, nicht allein eine gleichgültige und freudlose Pflichtleistung zu verschönern, sie wohlthuend empfinden zu lassen, sondern selbst die unter Umständen mit der Pflichtleistung verknüpfte Einbuße an Freude und Wohlsein aufzuwiegen und voll zu ersetzen.

Und hier knüpft nun wieder der Optimismus an, der eben dies Verhältniß, nur unendlich vertieft und durch seine in das Weltbereich hineinreichende Beziehung bereichert, zur Geltung bringt. Ihm kommt in der ganzen Gewissensfrage gerade die Bedeutung zu, daß er die blos negative Zufriedenheit zur positiven, zum Wohlsein erhebt, indem er über die Einseitigkeit des Vernunftprinzips, auf dem sonst die Befriedigung ausschließlich ruhen müßte und doch nicht könnte, durch die Gefühlsseite an einen totaleren Inbegriff der Menschlichkeit appellirt. Denn

eine Bedeutung kommt ja allem Gutſein[1]), allem Rechtthun zu, die, daß wir dadurch dem Weltübel Abbruch thun, daß wir an unſerem Theil ihm ſteuern, einem Unheil wehren, einen Mißton aufheben. Und dies gilt im Kleinſten wie im Größten, ja im Kleinſten oft viel ſchärfer und reiner wie im anſcheinend Größten. Unendlich nah und immerwährend vorhanden iſt in dieſem Sinn die Gelegenheit das Weltbild hehr zu geſtalten, einen Zug der Verzerrung und ſei dieſer nur ich ſelber in meiner ſchlechten Eigenwilligkeit an ihm zu tilgen, um den Preis zu ringen, von dem Rückert ſagt:

Dem Manne zoll' ich Preis,
Der das im engſten Kreis
Weiß zu verwirklichen,
Was ich zu träumen weiß.

Und wem liegt der kräftigſte Anreiz dazu näher als dem Optimiſten, dem die Selbſtvernichtung des Daſeins oder die nothdürftige Armenſpital-Exiſtenz, bei der eine Noth der anderen in ewigem Wechſel kreiſend die Hand bietet, die Sinnloſigkeit, der Aufgang zum Licht den Sinn des Weltprozeſſes bedeutet? Wer vermag auch das unintereſſirteſte Gutſein mit mehr Schwung, das an ſich Freudloſe mit mehr Freude, ſelbſt das Widerſtrebendſte

1) Es wird keiner Erinnerung mehr bedürfen, daß Gutſein hier nicht etwa in dem eingeſchränkten Sinn von Mildthätigkeit, Wohlthun zu nehmen iſt, ſondern in dem Sinn der in uns wirkenden Erkenntniß des Rechten, deſſen Compaß das Gewiſſen iſt.

mit größerer Hingebung zu leisten als der, welcher im philosophischen Optimismus begriffen und in der religiösen Erhebung gelernt hat, sich als Individuum zu verlieren, um sich da inhaltsvoller und wesentlicher wieder zu finden, wo aus dem ungestalteten Chaos sich lichtvolle Ordnung gestaltet. Denn das Leben eines solchen Menschen ist in Wahrheit symbolisirt in dem Ausruf: „Mehr Licht!“ und es giebt für ihn kein absolut gleichgültiges Thun, weil ein jedes diesen Sieg des Lichts verwirklichen helfen kann.

Gerade was den opportunistischen Motiven, denen in der Sphäre öffentlichen Wirkens dieselbe ausschlaggebende Bedeutung zukommt, wie den Motiven der Neigung und des Wohlgefallens in der Sphäre privaten Verhaltens, als Unzulänglichkeit anhaftet, daß sie immer nur unter gewissen Einschränkungen und nicht für alle Fälle anwendbar sind, gerade dies fällt hier weg. Denn ohne Einschränkung trifft es zu, daß jede Gutthat, jede Rechtschaffenheit ein Etwas am Weltübel tilgt. Auch für eine wahrhaft hingebende öffentliche gemeinnützige Wirksamkeit, in welcher Richtung es immer sei, liegen hier daher die stärksten Anreize oder die vorhandenen werden in der wirksamsten und tiefinnerlichsten Weise durch sie vermehrt.

Dabei ist darauf hinzuweisen, daß der ganze hier eingenommene Standpunkt gewisse lähmende Gegenwirkungen ausschließt, die mit den neueren naturwissenschaftlichen Anschauungen zusammenhängend sich dem Wollen auch

der Bessergesinnten häufig als Bleigewicht anhängen. Das Eine ist die unmittelbare Uebertragung gewisser Erscheinungen im Thierleben auf das sittliche Leben der Menschheit. Ueber dieses Aftergebilde eines krankhaften „Realismus" hat schon G. Weiß sich einmal treffend geäußert, indem er in einem in der „Wage" 1878 veröffentlichten Aufsatz, über „Häckels neueste Streitschrift" u. A. sagte: „Es ist durchaus richtig, der Socialismus ist der volle Widerpart des Darwinismus, sobald dieser, gegen seine Natur und Aufgabe und gegen den Sinn seines Schöpfers, von dem physischen auf das ethische Gebiet übertragen wird, wie das neuerdings wiederholt versucht wird. Denn von alle dem, was das Leben des Menschen veredelt und die menschliche Gesellschaft verklärt, von der Selbstlosigkeit und Rücksicht des Einzelnen gegen seine Mitgenossen, von der Sorge der Gemeinschaft, die Verschiedenheit der Naturanlagen auszugleichen und dem Schwächern eine Solidarität mit dem Stärkeren zu sichern; von alledem ist im Bereiche des Darwin'schen Gesetzes nur das baare Gegentheil zu merken. Führe Hr. Häckel uns nicht seine Ameisencolonieen in's Gefecht, so lange nur die Beobachtung, nicht das Experiment von ihnen zu reden weiß, sind sie nur heuristisch zu verwerthen. Mag das Menschengeschlecht in den früheren Stadien seiner Entwicklung — jenseits oder auch diesseits Lemuriens — dem Bann des Kampfes um das Dasein in dessen ganzem thierischen Wesen unterworfen gewesen sein: heute ist die stetig vorschreitende Emancipation von der Lebensregel der Bestie

die Aufgabe und Bedingung ſeines Gedeihens. Arger Unfug iſt mit ſolchem angeblichen Realismus, der in der Geſchichte der Menſchheit nur die eines Rudels Wölfe ſehen möchte, getrieben worden, der Freund des Herrn Häckel, Herr v. Hellwald, mit ſeiner „Culturgeſchichte“ iſt ein abſchreckendes Beiſpiel dafür. Wo das geiſtige Leben des Einzelnen, wo das ſittliche Leben einer Gemeinſchaft beginnt, da muß zugleich naturnothwendig die Verneinung des Darwin'ſchen Lebensgeſetzes beginnen, die bewußte Ueberwindung der aus ihm ſtammenden, von der Primatenzeit her uns noch im Blute ſteckenden eigenſüchtigen Triebe. Im Zugeſtändniß der Schwierigkeiten dieſer Aufgabe ſind wir deshalb auch durchaus mißtrauiſch gegen die phantaſievolle Hoffnung des Jenenſer Profeſſors, aus den „ſozialen Inſtinkten“ der Thierwelt eine auch für uns mundgerechte Ethik herausdeſtilliren zu können. Ehre und Achtung dem Darwinismus, ſo lange er nur dem Berufe folgt, Interpret des thieriſchen Daſeins zu werden; Kampf gegen ihn, ſobald er es verſucht, ſich als brauchbare Grundlage einer Sittenlehre für das Menſchengeſchlecht zu empfehlen, d. h. es wieder zu „beſtialiſiren!“

Das Andere betrifft die Vorſtellung, der man ebenfalls ſo häufig begegnet, daß „naturgeſetzlich“ reſp. in Folge von ökonomiſchen Lebensbedingungen ein gewiſſer Prozentſatz der Menſchheit nun einmal dazu beſtimmt ſei von dem anderen erdrückt zu werden und mehr oder weniger kümmerlich unterzugehen, daß nur mit dieſem Blutopfer der Entwicklungsgang der Cultur im Großen

und Ganzen zu erkaufen ſei. Die Conſequenz dieſer Anſchauung läßt ſich eigentlich gar nicht anders ziehen, als wie ſie ſ. z. der Hiſtoriker Leo zog, als er mit Genugthuung die Beſeitigung des „ſcrophulöſen Geſindels“ durch einen friſchen, fröhlichen Krieg begrüßte. Vor ſolcher Conſequenz bekreuzigen ſich freilich die Meiſten, aber trotzdem iſt die Folge nicht gut zu umgehen, daß man mit dieſer Grundvorſtellung den Impuls, überall zu retten, wo nach Rettung verlangt wird, etwas von der Energie und dem Glauben, die ihm nöthig ſind, entzieht. Wie im Einzelnen ſo iſt auch im Großen und Ganzen der Gedanke: es hilft ja doch nichts! lähmend.

Es iſt daher von Wichtigkeit, ſich darüber klar zu werden, daß man hier fälſchlich „Naturgeſetz“ meint, was doch nur eine von einem zeitweiligen Zuſtand abſtrahirte Regel iſt. Des Menſchen Erkennen iſt außer Stande aus den Vorgängen, welche die bisherige Entwicklung des Menſchengeſchlechts begleiten, eine bindende Regel für alle Zeiten, was man alſo ein „Naturgeſetz“ nennen könnte, abzuleiten, da er ſelbſt ein Hauptfaktor iſt, der das Schickſal der Menſchheit, ihren Gang und Wandel aus ſich ſelbſt heraus erzeugt. So wenig der Menſch das Geſetz, unter dem er — weil in allem Thun urſächlich vorausbedingt — unzweifelhaft ſteht, je ſo begreifen kann, daß er im Stande wäre zu ſagen: dieſe ſo beſchaffene That werde ich als Folge der mein Wollen beſtimmenden Bedingungen thun müſſen und dadurch wird mein Schickſal ſich in dieſer Art und Weiſe geſtalten,

und wie eben dies Nichtkönnen ſeine Freiheit — nicht den bloßen trügeriſchen Schein derſelben, ſondern etwas, was mehr als dies iſt — ausmacht, ſo wenig kann er vorausbeſtimmend ſagen: dieſe Exiſtenzbedingung, daß ein gewiſſer Prozentſatz der Menſchen immer den anderen erdrückt, iſt von dem Loos der Menſchheit unzertrennlich. Er ſchafft dieſe Exiſtenzbedingung und ſo lange er dies thut, ſo lange beſteht ſie allerdings als ein von dem Schickſal der Menſchheit unzertrennliches Moment. Die Entſcheidung darüber, ob dies wirklich unzertrennlich iſt, hängt aber doch weſentlich von dem Thun und Verhalten der Menſchen ab und eben über dies kann er nichts ausſagen. Eben hier beginnt ſeine „Freiheit“; das worüber es keine Erfahrung giebt, weshalb auch der Zuſatz für die Begründung jenes angeblichen Naturgeſetzes: „wie uns alle Erfahrung lehrt“ oder die wiſſenſchaftliche Zurückführung auf herrſchende nationalökonomiſche Geſetze (die immer nur einen Zeitwerth beanſpruchen können) nichts verſchlägt. Denn der Menſch kann wohl das Vorhandenſein eines Geſetzes, das ihn in ſeinem Thun durch ein reines Miſchungsverhältniß bedingt, als Thatſache anerkennen, das Geſetz, reſp. das Miſchungsverhältniß ſelbſt aber nicht erkennen und deshalb auch keine Folgerungen aus demſelben ableiten.

Es liegt nahe, hier noch einen Blick auf den Peſſimismus zurückzuwerfen. Auch er hat mit dem Freud-

loſen und zwar in der umfaſſendſten Bedeutung zu thun. Während wir nur der Gewiſſensleiſtung als ſolcher, ſtreng für ſich genommen, einen ſpezifiſch freudloſen Charakter des Thuns und auch da nur freudlos in Bezug auf den Gegenſtand zuſchreiben, während wir darauf fußen, daß das gewiſſenhafte Thun, alſo das Thun eines an ſich Freudloſen, ſchon dadurch eine Compenſation (und damit für den feſtgehaltenen eudämoniſtiſchen Standpunkt auch eine Erklärung und Rechtfertigung) erfährt, daß der Thäter auf dieſe Weiſe einem Widerſpruch auf ſeine Einheit und folglich auf ſeinen Beſtand entgeht, daß er ſich conſervirt, während wir außerdem die nahe Beziehung der Idealbildung zur Gewiſſensleiſtung in der vorher erörterten Weiſe als urſächliches Moment einer poſitiven Beglückung in Rechnung ziehen, ſteht das für den Peſſimismus alles ganz anders. Nicht ein Einzelnes, die Gewiſſensleiſtung bedeutet ihm etwas eingeſchränkt Freudloſes, ſondern das Ganze, das Daſein, iſt ihm etwas uneingeſchränkt Freudloſes. Dies Endergebniß bleibt in all den logiſchen, pſychologiſchen und anthropologiſchen Widerſprüchen, in denen die peſſimiſtiſche Theorie einmal feſt ſteckt, als der einzige ſichere Punkt beſtehen.

Was dieſe Widerſprüche betrifft, ſo hat der jüngſte namhafte Vertreter des Peſſimismus in einer ſeiner Studien [1]) die Kühnheit gehabt, folgende beiden Sätze, die ich der beſſeren Ueberſicht wegen neben einander ſtelle, unmittelbar auf einander folgen zu laſſen:

1) In dem Aufſatz: Iſt der Peſſimismus ſchädlich?

Wenn man den Menschen immer predigt, daß sie zu schwach sind das Gute um seiner selbst willen und ohne schielenden Seitenblick auf den Lohn der eigenen Glückseligkeit zu thun, so ist es in der That kein Wunder, wenn die in solchen Lehren Auferzogenen erschrecken und vor Schwäche zittern, wenn sie aufgefordert werden der Idee zu dienen ohne jede Hoffnung auf dadurch zu erreichende Glückseligkeit. Würde man der Jugend von Anfang an den Pessimismus predigen, wie man es jetzt mit dem Optimismus thut, so würde sie sich ganz unvermerkt in den uneigennützigen Dienst der Idee eingewöhnen und jene lähmende Furcht vor der eigenen Kraftlosigkeit gar nicht kennen lernen.

Diese Forderung, trotz der Unerreichbarkeit eigenen Glücks, tapfer weiter zu kämpfen und zu streben, wäre in der That unerfüllbar, wenn der Kampf wirklich ein ergebnißloser und zweckloser wäre. Aber dem ist nicht so. Vielmehr hat der Kampf ein zwiefaches Ergebniß, ein subjektives und objektives. Subjektiv führt derselbe dazu, von allen möglichen Lebenslagen die relativ erträglichste zu erreichen und die innere Geistesanlage zur Festhaltung und Vertiefung dieses Zustandes immer vollkommner auszubilden, objektiv führt derselbe dazu, den Entwicklungsprozeß der Menschheit zu befördern und seinem Ziele näher zu führen. Wäre nicht die relativ erträglichste Lebenslage als subjektiver Gewinn des Kampfes in Aussicht, so wäre es dem Individuum allzu sehr erschwert den Kampf aufzunehmen und durchzuführen, da dann die anderen, relativ erträglicheren Lebenslagen ihn von dem Dienste des Idealismus abzuziehen suchen würden.

Hier kommt also als Produkt der pessimistischen Theorie, die schon der Jugend gepredigt werden soll, ein Mensch heraus, der auf der einen Seite das Gute rein um seiner selbst willen zu thun sich berühmt und jeglichen „Lohn“ verschmäht, auf der anderen Seite aber einen „Gewinn“ einstreicht, der nicht vor Schwäche zittert, wenn er aufgefordert wird der Idee zu dienen ohne jede Hoffnung, von dem aber zugegeben wird, daß ohne Aussicht auf Gewinn der Kampf ihm allzusehr erschwert sein würde, ein Mensch, der „den uneigennützigen Dienst der Idee“ mit Todesverachtung betreibt, der von der niederen Rotte der Eudämonisten sich in lauter „männlicher Entsagungsfähigkeit, reiner Begeisterung und uneigennütziger Hingebung“ — wie es in den folgenden Sätzen heißt — strahlend abhebt, der aber der Versuchung unterliegt, sobald ihm „andere erträglichere Lebenslagen vom Dienst des Idealismus abziehen“, kurz ein Mensch, dessen Linke in der That nicht weiß, was seine Rechte thut, der die Verneinung seiner eignen Position, die Position seiner eignen Verneinung ist, der Fleisch und Blut gewordene Widerspruch, ein Mensch, wie ihn nur die pessimistische Theorie kennt, bewundert und als Ideal aufstellt. Die Unterscheidung zwischen Glückseligkeit und relativ erträglichster Lebenslage verschlägt hier gar nichts, denn sie macht für das Streben, insofern sich daraus ein absoluter Gegensatz gegen den Eudämonismus ergeben soll, keinen Unterschied. Hat sich Jemand überzeugt, daß er das höchste Maaß seiner Wünsche — das würde etwa Glück-

Wenn man den Menschen immer predigt, daß sie zu schwach sind das Gute *um seiner selbst willen* und ohne schielenden Seitenblick auf den *Lohn* der eigenen Glückseligkeit zu thun, so ist es in der That kein Wunder, wenn die in solchen Lehren Auferzogenen erschrecken und vor Schwäche zittern, wenn sie aufgefordert werden der *Idee zu dienen ohne jede Hoffnung* auf dadurch zu erreichende Glückseligkeit. Würde man der Jugend von Anfang an den Pessimismus predigen, wie man es jetzt mit dem Optimismus thut, so würde sie sich ganz unvermerkt in den *uneigennützigen Dienst der Idee* eingewöhnen und jene lähmende Furcht vor der eigenen Kraftlosigkeit gar nicht kennen lernen.

Diese Forderung, trotz der Unerreichbarkeit eigenen Glücks, tapfer weiter zu kämpfen und zu streben, wäre in der That unerfüllbar, wenn der Kampf wirklich ein ergebnißloser und zweckloser wäre. Aber dem ist nicht so. Vielmehr hat der Kampf ein zwiefaches Ergebniß, ein subjektives und objektives. Subjektiv führt derselbe dazu, von allen möglichen Lebenslagen die *relativ erträglichste* zu erreichen und die innere Geistesanlage zur Festhaltung und Vertiefung dieses Zustandes immer vollkommner auszubilden, objektiv führt derselbe dazu, den Entwicklungsprozeß der Menschheit zu befördern und seinem Ziele näher zu führen. Wäre nicht die relativ erträglichste Lebenslage als subjektiver *Gewinn* des Kampfes in Aussicht, so wäre es dem Individuum *allzu sehr erschwert* den Kampf aufzunehmen und durchzuführen, da dann die anderen, relativ erträglicheren Lebenslagen ihn von dem Dienste des Idealismus abzuziehen suchen würden.

Hier kommt also als Produkt der pessimistischen Theorie, die schon der Jugend gepredigt werden soll, ein Mensch heraus, der auf der einen Seite das Gute rein um seiner selbst willen zu thun sich berühmt und jeglichen „Lohn“ verschmäht, auf der anderen Seite aber einen „Gewinn“ einstreicht, der nicht vor Schwäche zittert, wenn er aufgefordert wird der Idee zu dienen ohne jede Hoffnung, von dem aber zugegeben wird, daß ohne Aussicht auf Gewinn der Kampf ihm allzusehr erschwert sein würde, ein Mensch, der „den uneigennützigen Dienst der Idee“ mit Todesverachtung betreibt, der von der niederen Rotte der Eudämonisten sich in lauter „männlicher Entsagungsfähigkeit, reiner Begeisterung und uneigennütziger Hingebung“ — wie es in den folgenden Sätzen heißt — strahlend abhebt, der aber der Versuchung unterliegt, sobald ihn „andere erträglichere Lebenslagen vom Dienst des Idealismus abziehen“, kurz ein Mensch, dessen Linke in der That nicht weiß, was seine Rechte thut, der die Verneinung seiner eignen Position, die Position seiner eignen Verneinung ist, der Fleisch und Blut gewordene Widerspruch, ein Mensch, wie ihn nur die pessimistische Theorie kennt, bewundert und als Ideal aufstellt. Die Unterscheidung zwischen Glückseligkeit und relativ erträglichster Lebenslage verschlägt hier gar nichts, denn sie macht für das Streben, insofern sich daraus ein absoluter Gegensatz gegen den Eudämonismus ergeben soll, keinen Unterschied. Hat sich Jemand überzeugt, daß er das höchste Maaß seiner Wünsche — das würde etwa Glück-

ſeligkeit bedeuten — nicht erreichen kann und begnügt er ſich daher mit einer relativ erträglichſten Lebenslage, ſo iſt er zwar genügſamer geworden, aber in keinen Gegenſatz zum Eudämonismus gerathen, er iſt in keinem Sinn entſagungsfähiger, uneigennütziger und hingebender geworden, als er bei der Anerkennung eines als Ziel ihm vorſchwebenden Glückszuſtandes auch ſein könnte. Alles das beruht auf hohler Renommage. Wer der erträglichſten Lebenslage nachſtrebt, nimmt was er eben kriegen kann. Da er das thut, ſo erwächſt ihm kein Verdienſt der Uneigennützigkeit im Streben, denn daß er nicht mehr und nichts Beſſeres kriegt, geht nicht aus ſeinem Streben hervor, ſondern wird ihm von der Natur der Umſtände auferlegt. Aber laſſen wir dies heilloſe Wirrſal auf ſich beruhen und halten wir uns daran, daß der Verzicht auf jegliches Glück (als unerreichbar), wenn er auch die „erträglichſte Lebenslage“ einbringt, doch immerhin dadurch charakteriſirt ſein muß, daß er bei dem abſolut Freudloſen anlangt, da das Sein, als Uebel erfaßt, die Freude d. h. die Beziehung des eignen Selbſt zu dem Inhalt des Seins als einem dem Uebel Entgegengeſetzten ausſchließt. Sehen wir zu, was weiter daraus wird und ob dieſer Weg zu einem geſunden Ende führen kann.

Einen der ödeſten Abſchnitte, den die deutſche Philoſophie kennt, enthält meines Erachtens die peſſimiſtiſche Metaphyſik der Geſchlechts-Liebe, ſowohl die Schopenhauer'ſche wie die Hartmann'ſche, die, wie ich an einer anderen Stelle nachgewieſen zu haben glaube, weſentlich

ergänzend in einander eingreifen. (Vergl. meine Pſycho-logie der Liebe, Rümpler 1874, erſte Auflage p. 185. In der zweiten Auflage iſt die bezügliche Anmerkung mit Rückſicht auf den gemiſchten Leſerkreis eines ſolchen Buches fortgeblieben.) In dem Theil jener Geſchlechts-Metaphyſik, welcher das Conto des Herrn v. Hartmann belaſtet, hat derſelbe folgende tiefſinnige und für den Peſſimismus immer denk- und erinnerungswerthe Aus-führung, die nicht unter den Scheffel geſtellt zu werden verdient, an's Licht gefördert: „Wer einmal das Illuſo-riſche des Liebesglücks nach der Vereinigung und damit auch desjenigen vor der Vereinigung, wer den in aller Liebe die Luſt überwiegenden Schmerz verſtanden hat, für den und in dem hat die Erſcheinung der Liebe nichts Geſundes mehr, weil ſich ſein Bewußtſein gegen die Oktroyirung von Mitteln zu Zwecken wehrt, die nicht ſeine Zwecke ſind, die Luſt der Liebe iſt ihm untergraben, nur ihr Schmerz bleibt ihm unverkürzt beſtehen. Aber wenn ein ſolcher ſich auch nicht völlig wird des Triebes erwehren können, ſo wird dies doch das Beſtreben ſeiner Vernunft ſein und es wird ihm wenigſtens das gelingen, im beſtimmten Fall den Grad der Liebe, in welchen er als Unbefangener gerathen wäre, zu erniedrigen und da-mit auch den Grad des Schmerzes und das Maß des Ueberſchuſſes von Schmerz gegen Luſt zu ermäßigen, in welchen er ſonſt verfallen wäre. Er wird ſich aber zu-gleich deſſen bewußt ſein, daß er ſich wider ſeinen bewußten Willen in eine Leidenſchaft verwickelt findet, die ihm mehr

Schmerz als Luſt verurſacht und mit dieſer Erkenntniß iſt vom Standpunkt des Individuums der Stab über die Liebe gebrochen."

Und ferner ſagt Herr v. H.: „Es könnte keinem Zweifel unterliegen, daß die Vernunft zur gänzlichen Enthaltung von der Liebe anrathen müßte, wenn nur nicht die Qual des nicht zu vernichtenden Triebes, welcher nach Erfüllung ſeiner Leere lechzt, ein noch größeres Uebel wäre als ein maßvolles Befaſſen mit der Liebe. Wenn die Liebe einmal als Uebel anerkannt iſt und doch als das kleinere von zwei Uebeln gewählt werden muß, ſo lange der Trieb beſteht, ſo fordert die Vernunft mit Nothwendigkeit ein Drittes, nämlich Ausrottung des Triebes d. h. Verſchneidung, wenn durch ſie eine Ausrottung des Triebes erreicht wird".

Laſſen wir die Prämiſſen dieſer Ausführung, über die ich mich in jener erwähnten Anmerkung ausführlicher verbreitet habe, hier auf ſich beruhen. Die Liebe gewährt alſo in Wahrheit, d. h. für den, der ſich nicht täuſchen läßt — und die Aufgabe der Erkenntniß iſt es ja zu enttäuſchen — kein Glück und keine Freude, inſofern in ihr der Schmerz die Luſt überwiegt, ſie ſtarrt uns als etwas Freudloſes an und man würde ſich ihrer vernünftigerweiſe gänzlich zu enthalten haben, wenn nur nicht ein „nach Erfüllung ſeiner Leere lechzender Trieb" beſtände, dem zu Liebe „ein maßvolles Befaſſen mit der Liebe" ſich als das geringere von zwei Uebeln empfiehlt — ſo lange wenigſtens als die Ausrottung des Trie-

bes, die ausdrücklich als ein Vernunftpoſtulat hervorgehoben wird, nicht beſteht. Dieſe letzte unſinnigſte Conſequenz laſſen wir auf ſich beruhen. Herr v. Hartmann wird, was dieſen Punkt anlangt, wohl ſelbſt im Stillen revocirt haben, da „die fortſchreitende Entwicklung der Menſchheit, an welcher der ſittliche Kampf des Einzelnen beſchleunigend und befördernd mitwirkt" — das feſtgehaltene „objektive Ergebniß" eines Verhaltens im Sinne des Peſſimismus — doch unmöglich mit einer Ausrottung des Triebes, an den die Fortexiſtenz der Menſchheit geknüpft iſt, beſtehen kann[1]). Aber auch ſchon vorher iſt die Sackgaſſe fertig. Der Trieb lechzt alſo nach Erfüllung ſeiner Leere, es wird ihm aber nur ein „maßvolles Befaſſen mit der Liebe" zugeſtanden. Wird der Trieb ſich mit dieſer zugewogenen ſchmalen Gefangenen-Ration begnügen? Entſpricht es einem Zuſtand lechzenden Verſchmachtens gutwillig an dem ihm gebotenen Trunk zu nippen? Wird der Lechzende, von Widerwillen ergriffen, einem ſolchen Bettelkram nicht den Rücken wenden?

1) Umgekehrt ſollte vielmehr eben dieſe „ſittliche Pflicht jedes Einzelnen an der fortſchreitenden Entwicklung der Menſchheit beſchleunigend und befördernd mitzuwirken" ſich als ideelle Hebelkraft empfehlen dem ohnehin auf den uneigennützigen Dienſt der Idee angewieſenen Peſſimiſten die Liebe zu erleichtern, falls das Motiv des Triebes dafür ungenügend befunden werden ſollte. Giebt es doch auch hierfür gewiſſermaßen ein klaſſiſches Vorbild in jenem griechiſchen Philoſophen, der wie Cicero erwähnt, ſeine auch im Brautgemach zu bewährende ſelbſtvergeſſene Hingebung in den Dienſt der Idee in die Worte: τεκνοποιῶμεν kleidete, was freilich Cicero den Schmerzensſchrei spurce (pfui! ſchmutzig) erpreßt.

Wird Ekel nicht das Verlangen erſticken? „Lieber nichts, als ein Etwas, das doch nur ein Nichts iſt", — das wird dem echten Liebesbegehr, dem Verlangen, das auf der Unendlichkeit ſeines Gefühls ruht und ſtatt eines geknebelten „maßvollen Befaſſens" nur das Unmaß kennt, welches dieſer Unendlichkeit entſpricht, immer außer allem Zweifel ſtehen.

Soviel für die Liebe. Was ſich der Peſſimismus dabei ausrechnet, ſcheitert an dem pſychologiſchen Grundgeſetz ihres Weſens, wird, an dieſem gemeſſen, zur leeren, abſurden Phraſe. Steht es mit dem Leben anders? Die Situation iſt bei der peſſimiſtiſchen Auffaſſung ganz analog und verträgt einen Vergleich. Setzen wir in die oben citirte Gedankenausführung des Herrn v. Hartmann ſtatt „Liebe" „Leben" oder „Daſein", ſo bleibt der Satz im Sinne der peſſimiſtiſchen Theorie genau ebenſo wahr. Auch in dem „weltlichen Daſein" im Großen und Ganzen überwiegt ja die Unluſt, der Schmerz, das Sein iſt ein Uebel; für den, der dies begriffen, hat die Lebenserſcheinung „nichts Geſundes mehr", die Vernunft müßte anrathen dem Leben zu entſagen, wenn nur der „Trieb" (Nahrungs- und Selbſterhaltungs-Trieb) nicht wäre, der nicht locker läßt und wenn nicht der Gedanke, „den Entwickelungsprozeß der Menſchheit zu befördern", in ähnlicher Weiſe aufrecht erhielte und als ideeller Hebel wirkte wie bei jenem vorerwähnten Philoſophen der erhabene Gedanke der Propagation als einer vom Trieb unabhängigen ſittlichen Verpflichtung.

Die Beziehungen ſind alſo in beiden Sphären, ob wir die Liebes- oder Lebensſphäre betrachten, ganz die gleichen und ſo iſt auch das Reſultat, wenn wir das Endergebniß in Bezug auf den Menſchen ziehen, daſſelbe. Iſt das Sein ein Uebel, ſo ſtecke ich als Seiender alſo in der Atmoſphäre eines beſtändigen Uebels, in einer üblen Atmoſphäre. Wie ſollte mir anders als übel zu Muthe ſein und wer kann ein fortwährendes Uebelſein aushalten? Hat mir die Lebenserſcheinung nichts Geſundes mehr, ſo bin ich als lebend alſo mit einer beſtändigen unheilbaren Krankheit behaftet, — man hat die Wahl zwiſchen den hartnäckigſten Formen — das Leben haftet am Individuum etwa wie ein Ausſchlag. Wäre es am beſten und meiner Einſicht am entſprechendſten dem Leben zu entſagen, wenn nur der Trieb nicht wäre, ſo lebe ich alſo an der Kette eines von meiner Vernunft verworfenen und geächteten Triebes. Das Ende dieſer Rechnung iſt der Ekel, ebenſo wie er es unter den gleichen Vorausſetzungen für den Liebestrieb war. Und davor kann ja auch der „Dienſt der Idee“: zu leben, und „den Entwicklungsprozeß der Menſchheit ſeinem Ziele näher zu führen“, nicht behüten, da dieſe Entwicklung doch nur als ein Fortſchritt der Einſicht in die Unſeligkeit des Daſeins gedacht iſt, durch den es zur Vernichtung der Menſchheit und der Welt und dadurch zur Erlöſung aus dem Elend kommen ſoll, wodurch alſo die Idee unmittelbar an den Lebensekel appellirt, unmittelbar von ihm ſich nährt und ohne denſelben gar nicht beſtehen kann. Welche Bedeu-

tung diesem Moment in Bezug auf das Freudlose in Wahrheit zukommt, das hat Bahnsen, dessen Pessimismus keine Spiegelfechterei zuließ, sehr gut begriffen. Er strich aus der Grundstimmung heraus und deßhalb mit Recht jeden trügerischen Freudenschimmer, den Wissenschaft und Kunst noch um sich breiten sollten, denn die Wissenschaft, nur Unvernunft und Widerspruch in der Welt findend, könne mit dieser Entdeckung dem logischen Geist nur noch Qual bereiten, wie jeder Unsinn demselben widerlich und peinlich ist, weil er mit seiner Natur in Conflikt tritt. Und in einer Welt, der selbst die Harmonie fehlt, kann jede Darstellung derselben in den Schöpfungen der Kunst nur das lügnerische Schemen einer taumelnden Phantasie, nur ein Spiel der Trunkenheit des Geistes, nur eine Hallucination sein, welche dem nach nüchterner Objektivität verlangenden Bewußtsein des Philosophen widerstrebt und wofür schließlich in einem Gemüth, welchem der Weltwiderspruch selbst einwohnen müßte, auch keine Empfänglichkeit sein könnte[1]).

Also Ekel! Soweit auf diesem Boden die Sittlich-

1) Es macht für unseren Standpunkt wenig Unterschied und vermindert nicht die Bahnsen gezollte Anerkennung, daß er im Sinne Schopenhauers die „Welterlösung durch Weltvernichtung" nicht acceptirt und sich ihm der Weltprozeß also noch etwas alogischer als nach Herrn v. Hartmann gestaltet. Es handelt sich dabei ja nur um einen gradweisen Unterschied. Der Weltprozeß bleibt als Zerrbild bestehen, ob der Wille zu endloser Qual ewig an sich selbst zerre oder damit einmal — vielleicht nur zu einer Ruhepause — zu Ruhe komme und in beiden bleiben die oben gezogenen Consequenzen zu Recht bestehen.

keit im Menſchen gedeihen kann, ſoweit hat der Peſſimismus Anſpruch darauf, ſich als die geeigneteſte Pflanzſtätte derſelben zu empfehlen. Soweit auf dieſer Grundlage die Frage: iſt der Peſſimismus ſchädlich? mit Nein beantwortet werden kann, ſoweit mag er ſie verneinen, und ſich und uns dabei vorreden, daß der Peſſimismus „demnach die nöthigen pſychologiſchen und logiſchen Vorbedingungen zur Ermöglichung einer opferwilligen Hingabe der Perſönlichkeit an den providentiellen Weltlauf, d. h. an den Prozeß der fortſchreitenden Verwirklichung des religiös-ethiſchen Idealismus vereinigt, ebenſo wie er allein die Baſis iſt, auf welcher dieſer Idealismus rein und lauter gedeihen kann.“ Wir erblicken in dieſer Art von Idealismus mit ſeinen Grundwiderſprüchen gegen die pſychologiſche Wahrheit im Menſchen ein Seitenſtück ſchlimmſter Art zu demjenigen hinter uns liegenden philoſophiſchen Idealismus, der das Sein aus dem Denken herausſpann und ſich dabei in's Leere überſchlug. Und jeder Verſuch, die Sittlichkeit außerhalb des Beglücktſeins, (welches uns aber auf das Sein und nicht auf das Nichtſein zurückführt — „am Sein erhalte Dich beglückt“ ſagt Goethe —) zu begründen, liefert das gleiche Ergebniß. In dem freudloſen Zuſtand vollendet ſich deßhalb ein ſo totaler Ruin, weil er die Liebe im weiteſten Sinne tilgt — nur was wir lieben macht uns ja Freude — und es giebt, kann man ſagen, nichts Sinnloſeres als die Liebloſigkeit, d. h. Freudloſigkeit. Haſt du die Liebe oder Freude verloren, ſo ſtarrt dir überall das große Warum entgegen.

Warum, wozu Alles, was mich umgiebt? was ſoll es mir? was ſoll ich ihm? Welt und Geſchöpf, Leben und Arbeiten, Werden und Vergehen — nichts hat einen eigentlichen Sinn mehr und alles Grübeln bewahrt dich nicht vor dem Sturz in eine bodenloſe Tiefe. Nur die Liebe rettet dir den Zuſammenhang des Ganzen und dich innerhalb dieſes Zuſammenhangs.

Der zweite Theil des Goetheſchen Fauſt gehört nicht eben zu den populären Dichtungswerken unſerer Nation und hat keine Ausſicht es je zu werden. Aber eine Stelle gegen den Schluß deſſelben iſt gewiſſermaßen populär. Ein in unſerer Zeit weitverbreitetes Gefühl findet in ihm einen beredten Ausdruck. Wenn Fauſt von dem Menſchen ſagt:

„Er ſtehe feſt und ſehe hier ſich um!
Dem Tüchtigen iſt dieſe Welt nicht ſtumm.
Was braucht er in die Ewigkeit zu ſchweifen!
Was er erkennt, läßt ſich ergreifen.
Er wandle ſo den Erdentag entlang;
Wenn Geiſter ſpuken, geh' er ſeinen Gang.
Im Weiterſchreiten find' er Qual und Glück,
Er, unbefriedigt jeden Augenblick!"

ſo klingt das faſt wie ein Programm des Standpunktes der „Diesſeitigkeit", den zu beleuchten und zu bekämpfen einen weſentlichen Theil der Aufgabe ausmachte, die ich mir beim Beginn dieſes Werkes vorgeſetzt hatte. In dieſem Sinne des Programms einer beſtimmten dominirenden Richtung iſt dieſe Stelle zu einer Art Lieblingscitat

geworden. Man pflegt dabei die unmittelbar vorhergehenden Zeilen wegzulassen, die so lauten:

„Nach drüben ist die Aussicht uns verrannt,
Thor, wer dorthin die Augen blinzelnd richtet,
Sich über Wolken seines Gleichen dichtet!"

und diese vorgenommene Beschneidung ist wieder charakteristisch für das Gefühl derjenigen, die so abgekürzt citiren. Keineswegs sind es die ausdrücklichen prinzipiellen Geister der Verneinung. Ihre Zahl ist ohnehin nicht allzugroß, und opportunistische Motive lassen es, seit Bestrebungen des Unglaubens und des Sozialismus so vielfach verbündet auftreten, den mittleren und höheren Schichten der Gesellschaft dringlich wünschenswerth erscheinen, das Thema dieser Farbe bekennenden Zeilen auf sich beruhen zu lassen. Man denkt nicht gern daran, und spricht noch weniger gern darüber. Aber darin sind doch Alle einig, mögen sie so oder anders zu dem Hauptthema stehen, daß der Mensch, wie er sein soll, hier, „im Positiven", wurzeln müsse und zwar so positiv, daß jeder Schritt darüber hinaus ihm als gewissermaßen landstreicherisch verdacht wird.

Was braucht er in die Ewigkeit zu schweifen!
Er stehe fest und sehe hier sich um.

Hic Rhodus, hic salta. Was nun das Landstreicherthum oder die Verführung zu einem solchen, zu einem müssigen Abschweifen von der eigentlichen, nützlich schaffenden Lebensarbeit betrifft, so war in dem Vorstehenden schon im Voraus der Nachweis geliefert, wie wenig diese

Beschuldigung gerade hier zutrifft. Denn stärker kann Niemand bei einer praktischen Bethätigung für die höchsten Lebensziele interessirt sein, als der, der sich, sein innerstes Empfinden und Wollen nur realisiren kann, indem er das Weltbild hehr gestaltet. Allseitiger im Prinzip und deßhalb fester in der Wurzel als die Mahnung: Thue das Gute um Gottes Willen, oder um des Guten Willen, oder um des Menschen Willen ist die Mahnung: Thue das Gute um Deinetwillen.

Nicht scharf genug kann hier noch einmal, worauf ich schon vorher hingewiesen, hervorgehoben werden, daß in dieser religiösen Auffassung kein irgendwie feindlicher Gegensatz zu der Sphäre des Individuums und die in ihr sich aufbauenden Zwecke und Strebungen besteht. Mit den stärksten legitimen Banden der Sinnlichkeit, der Sympathie, des Bedarfs, wissen wir uns in jeder Phase des Lebenszusammenhangs an dasselbe gebunden. Wohl müssen wir in der religiösen Erhebung das Individuum fahren lassen, und uns selbst als solche verlieren, wenn unserer sinnlichen Natur der Schmerzensschrei verklingen und das erhabene Weltengeheimniß, das wir im Bewußtsein erfaßt haben, uns auch in der Gefühlssphäre als Harmonie zu Gute kommen soll. Aber nur dann vermögen wir das, wenn unsere Lebensarbeit in diesem Sinn gerichtet ist. Das Hehre besteht nur, indem es wird, es besteht aber auch nur für den, durch den es wird und es wird nur, indem es aus der Hand der Menschheit hervorgeht. Indem der optimistische Stand-

punkt bei der Noth, dem Weltübel als Entſtellung des Weltbildes anlangt, erzeugt er aus ſich ſelbſt, aus ſeinem ethiſch-äſthetiſchen Grundgedanken heraus, das, was zu allen Zeiten die beſte Seite aller Religion geweſen iſt, ihre umfaſſende Erlöſungsarbeit.

Anhang.

Die Mittheilung von Professor Fechner, auf die ich im Text des Buches schon einmal kurz verwiesen habe, entstammt einem brieflichen Austausch aus Anlaß einer von mir an den Genannten während der Abfassung meiner Schrift gerichteten Anfrage. Die ausführliche Antwort, welche Professor Fechner an mich zu richten die Güte hatte, erscheint mir so werthvoll und interessant, daß ich sie als Anhang dieser Schrift zu veröffentlichen kein Bedenken trage, obgleich nicht allein unsere Standpunkte wesentlich von einander abweichen, sondern auch unsere Betrachtungsweisen auf ganz verschiedenen Bahnen sich bewegen. Die seinige umfaßt ein psychophysisches, die meinige ein ethisch-spekulatives Gebiet, beide allerdings im Rahmen einer optimistischen Weltansicht. Für den aufmerksamen Leser meiner Schrift bedarf es keiner weiteren Erläuterung, daß die Annahme, die Professor Fechner bekämpft, als ob statt einer aufsteigenden Entwicklung im Weltganzen Rückgang, auslaufend in Mono-

tonie, drohen könne, bei mir ohnehin als den Sinn des Weltprozesses aufhebend zurückgewiesen ist, so daß insofern eine von ihm vorausgesetzte Differenz im Prinzip an diesem Punkt zwischen uns überhaupt nicht bestand. Es kommt darauf aber hier nichts an. Statt einer Widerlegung ergiebt sich auf diese Weise eine Ergänzung, die eben wegen der ganz verschiedenen Ausgangspunkte mir von hohem Interesse war. Der Brief lautet unter Fortlassung des Eingangs wie folgt: „..... Daß ich mich über die Frage, der Sie jetzt Ihr Interesse schenken und wofür Sie das meinige in Anspruch nehmen, schon irgendwie geäußert hätte, kann ich mich nicht erinnern, habe ich sie doch bisher nur ganz obenhin bedacht; auch kann man kaum anders, da jedes tiefere Bedenken in Hypothesen führt, die man wohl im Sinne seiner Weltanschauung stellen und sich zurecht legen kann, ohne aber die Weltanschauung damit beweisen oder durch die Weltanschauung selbst etwas beweisen zu können. Versuche ich doch, in Folge Ihrer Anregung, mir bestimmtere Gedanken über die Frage zu machen, so weiß ich nur etwa auf Folgendes zu kommen, was ich Ihnen vorlege, ohne irgend welches objektive Gewicht darauf zu legen, ja wollte ich es selbst, so würden Andere es nicht thun. Dabei kann ich freilich nicht umhin, vom physischen aufs psychophysische und hiermit psychische Gebiet überzugreifen; und Sie hätten wohl lieber die Beschränkung auf das erste. Aber das giebt mir keine Weltanschauung; und nur in Unterordnung unter eine solche vermöchte ich überhaupt Ihrer

Frage Bedeutung und Intereſſe abzugewinnen und mich darüber zu äußern. Doch brauchen Sie blos auf die phyſiſchen Verhältniſſe, die im Folgenden zur Sprache kommen, zu reflektiren.

Daß die Erde und ſelbſt die Sonne einmal Schlacken werden müſſen, ſcheint freilich nach jetzt geltenden Prinzipien unabweislich, ja der ganzen Welt ein unerwünſchter Zuſtand bevorzuſtehen; und da ſich nur im Zuſammenhange des Ganzen vom Endzuſtande des Einzelnen ſprechen läßt, gehe ich zunächſt mit der Betrachtung über Ihre Spezialfrage hinaus.

Nach heutigen Prinzipien der mechaniſchen Phyſik ſetzen ſich die größeren mechaniſchen Bewegungen in der Welt mehr und mehr in feinſte Schwingungsbewegungen der Theilchen um, die man als Wärmeſchwingungen faßt[1]). Die geſammten Wärmeſchwingungen aber gleichen ſich immer mehr zu einer gleichförmigen Temperatur im Weltraum aus. Alſo werden auch Erde und Sonne nicht nur immer mehr erkalten, indem ſich ihre Temperatur immer mehr mit der des umgebenden Weltraums auszugleichen ſtrebt, ſondern auch ihre großen Bewegungen ſchließlich aufhören, und alle Bewegungen, die des Wägbaren und Unwägbaren, ſchließlich auf kleine Erzitterungen reduzirt ſein[2]).

1) Auch das Umgekehrte kann geſchehen, aber der erſte Umſatz behält im Ganzen das Uebergewicht und beſtimmt den definitiven Erfolg.

2) Mindeſtens iſt es am wahrſcheinlichſten, daß Beides Wägbares und Unwägbares, bei den Wärmeſchwingungen betheiligt ſei,

Stellen wir nun Zweifel dahin, die sich etwa noch an der Zulänglichkeit der betreffenden Prinzipien hegen lassen — eine Widerlegung liegt bis jetzt nicht vor — so scheint in der That die Aussicht auf den Endzustand der Welt, der uns dadurch vor Augen gestellt wird, trostlos genug [1]). Denn läuft auch der Endzustand damit nicht auf einen eigentlichen Stillstand hinaus, was ist es viel besseres, wenn sich kein Körpertheilchen über das andere hinaus vom Platze rühren kann und Alles schließlich in einen Zustand von Monotonie verläuft. Statt von einer aufsteigenden wird sich nur von einer bergabgehenden Entwickelung sprechen lassen.

Doch gemach! So sieht die Sache freilich oberflächlich und von Außen aus, ich finde aber in Physik und Mechanik kein Hinderniß, sie mir so zurecht zu legen.

Todter wird die Welt wenigstens nicht auf vorigem Wege. Die lebendige Kraft großer Bewegungen setzt sich eben nur in die lebendige Kraft feinerer Bewegungen um, ohne im Ganzen dabei Verlust zu erleiden [2]); so liegt

sicher und klar darüber ist man freilich nicht. In letzter Instanz beruht der Unterschied zwischen Wägbarem und Unwägbarem wahrscheinlich überhaupt vielmehr im Aggregatzustand als in der Natur der Theilchen. Wenigstens sehen Viele, wenn nicht die Meisten, jetzt im Wägbaren nur kompakten Aether, in den Aethertheilchen so zu sagen nur losen Körperstaub.

1) Anstatt von einem wirklichen Endzustande möchte wohl überhaupt nur von asymptotischer Annäherung an einen solchen zu sprechen sein, was doch für uns ziemlich auf dasselbe herauskommt.

2) Lebendige Kraft eines Theilchens ist im Sinne des Physikers das Produkt (streng genommen halbe Produkt) aus seiner

es im großen Prinzip der Erhaltung der Kraft. Wenn ich nun daran denke, daß unsre geistigen Phänomene nicht an unsere groben Hand- und Fußbewegungen, sondern an feinste Schwingungen in unserem Gehirn geknüpft sind [1], so kann ich mir auch denken, daß der fortgehende Umsatz gröberer in feinere Bewegungen im Weltall statt eines Rückschrittes einen Fortschritt in geistiger Entwickelung der Welt bedeutet. Ich nehme freilich dabei an, daß es einen Geist der Welt wie einen Geist der Menschen giebt, und daß das geistige Leben in der Welt nach gleichen Bedingungen und Gesetzen als im Menschen an ein materielles geknüpft ist.

Es ist nicht zu vergessen, daß, wenn wir von Wärmeschwingungen sprechen, wir von einer noch ziemlich dunkeln Sache sprechen. Unstreitig sind die Wärmeschwingungen von den Schwingungen leuchtender, elektrischer, magnetischer Theilchen nicht wesentlich verschieden; ja zum Theil nachweislich die einen in die andern überführbar. Nur die Form oder Periode oder Amplitude der Schwingungen

---

Masse in das Quadrat seiner Geschwindigkeit, bei mehreren Theilchen aber die Summe der Produkte, die den einzelnen zukommen. In der so verstandenen lebendigen Kraft sieht der Physiker das Maaß der materiellen Thätigkeit.

1) Freilich nur Hypothese, doch die wahrscheinlichste, die man machen kann. Ob nicht die psychische Tragkraft noch weit über die feinsten Schwingungen hinausgeht, sei hier dahin gestellt. Gemeinhin schreibt man solche doch eben nur den feinsten Schwingungen und eben nur in unseren und dem thierischen Gehirn zu. Warum nur diesen, mögen sich Andere zurecht legen, ich vermag es nicht.

oder der Aggregatzuſtand der ſchwingenden Theilchen mag verſchieden ſein; und wenn alſo geſagt wird, daß alle gröberen Bewegungen ſich zuletzt in Wärmeſchwingungen umwandeln, ſo iſt damit nicht ausgeſchloſſen, daß dieſe Schwingungen auch die Form von Lichtſchwingungen, elektriſchen, magnetiſchen Schwingungen haben können, wir wiſſen das eben nicht. Meinerſeits nehme ich dazu an, ohne daß es die Phyſik beweiſen oder verbieten kann, es paßt nun eben in meine pſychophyſiſche Weltanſicht, — daß auch die pſychophyſiſchen Schwingungen in unſerm Gehirn, woran unſere Empfindungen und Gedanken hängen, von den übrigen feinſten Schwingungen in der Welt nicht weſentlich verſchieden ſind, und daß, wenn ſolche über uns hinaus nicht von uns empfunden werden, weil wir ſie eben nicht in uns haben, dies doch vom allgemeinen Geiſte der Welt geſchehen kann.

Was aber die Beſorgniß anlangt, daß der Weltzuſtand mit zunehmender Temperaturausgleichung zwiſchen allen Räumen der Welt der Monotonie entgegengehe, ſo wäre ſie nur gerechtfertigt, wenn mit der Ausgleichung der Temperatur alles Andere in der Welt ſich ausgliche, oder ein Prinzip beſtände, welches an das Verſchwinden der Temperaturunterſchiede auch ein Verſchwinden der übrigen Unterſchiede in der Welt knüpfte. Aber davon iſt ja gar nicht die Rede. Eine Stube mit Allem was darin iſt, kann möglichſt gleichförmig warm ſein; aber das hindert nicht, daß das, was darin iſt, noch die größten Verſchiedenheiten darbiete, indem die Wände, Möbeln,

Geräthe, lebendigen Wesen darin bei aller Temperaturgleichheit noch Verschiedenheiten ihrer äußeren Gestalt, Verschiedenheiten der inneren Anordnung und Beschaffenheit ihrer Theilchen behalten, und Verschiedenheiten der Schwingungen selbst in Form und andern Beziehungen, wovon unten, damit bestehen können. Der ganze Mensch besitzt innerlich eine nahezu gleichförmige Temperatur, und repräsentirt in dieser Hinsicht so zu sagen schon jetzt den Zustand, dem die ganze Welt entgegengeht, dabei aber besteht noch die größte Mannigfaltigkeit in ihm, und befindet er sich sogar besser, als wenn er sich, wie man sagt, einmal erkältet hat, d. h. eine Ungleichförmigkeit seiner Temperatur über gewisse Gränzen hinaus hervorgerufen hat. Wonach sich das in der Welt bestehende Streben, die noch bestehenden Temperaturunterschiede auszugleichen, sogar auch als ein Streben zum Besseren fassen ließe. Im Gehirn insbesondere gehen trotzdem, daß es gleichförmig warm ist, noch die mannichfaltigsten psychophysischen Schwingungen, woran sich die mannichfachsten Empfindungen und Gedanken knüpfen, von Statten, es wird auch das Entsprechende in einer dereinst gleichförmig warm gewordenen Welt noch der Fall sein können.

Nun bestehen freilich in unserm Körper und Gehirn außer den Schwingungen auch noch Strömungen und Kreislaufsbewegungen, welche den Schwingungsprozeß selbst unterhalten und immer neu anfachen, endlich aber einmal wie alle fortschreitenden und Kreislaufsbewegungen in den Geschöpfen wie außer den Geschöpfen in der Welt

aufhören müſſen. Aber wodurch werden ſie aufhören? Doch eben nur dadurch, daß ſie ſich ſelbſt in Schwingungen umſetzen, alſo wird ihr Aufhören nicht eine Verringerung, ſondern eine Steigerung des Lebensprozeſſes von dieſer Seite in der Welt bedeuten, und daß das zur Monotonie führe, dagegen ſprechen insbeſondere folgende Gründe:

1) Mit der ſchließlich eingetretenen gleichförmigen Temperatur werden noch verſchiedene Aggregatzuſtände beſtehen können, da ſolche jetzt damit beſtehen; denn der verſchiedene Aggregatzuſtand, wonach wir Feſtes, Flüſſiges, Luft- oder Dunſtförmiges und Imponderables unterſcheiden, hängt nicht blos von der Temperatur, ſondern auch von der molecularen Conſtitution der Körper ab.

2) Damit, daß alle größeren mechaniſchen Bewegungen ſich in Schwingungen umgeſetzt haben, iſt nicht ausgeſchloſſen, daß Fortpflanzungen dieſer Schwingungsbewegungen, Zurückwerfungen, Brechungen, Zerſtreuungen derſelben wie heute ſtattfinden. Das Licht pflanzt ſich durch den ganzen Himmelsraum fort, und doch bleibt jedes Aethertheilchen dabei, ſo zu ſagen, an ſeiner Stelle, d. h. es zittert blos um ſeine mittlere Lage herum, ohne dabei über das nächſte Lichttheilchen hinauszukommen. Wirf ein Brett auf einen Teich oder See, über den der Wind die Wellen jagt; das Brett ſchwankt nur auf ſeiner Stelle auf und ab, weil der Wind nicht die Waſſermaſſe der Wellen jagt, ſondern nur die Schwingung des Waſſers pflanzt ſich in der Richtung des Windes fort. Die

Mannichfaltigkeit großer fortſchreitender Bewegungen ſetzt ſich alſo mit dem Uebergange in Schwingungen in eine nicht minder große Mannichfaltigkeit von Fortpflanzungsbewegungen dieſer Schwingungen um, und dieſe Mannichfaltigkeit kann trotz gleichförmiger Temperatur fortbeſtehen. So kreuzen ſich Lichtſtrahlen von mannichfaltiger Farbe und Richtung ſchon jetzt im Weltraum, ohne durch deſſen gleichförmige Temperatur daran gehindert zu ſein.

3) Die Temperatur hängt blos von der ſogenannten freien Wärme der Körper ab, aber die der gebundenen kann dabei je nach der inneren Conſtitution der Körper die allerverſchiedenſte ſein und trotz Ausgleichung der Temperatur bleiben. Worin aber liegt die Verſchiedenheit zwiſchen freier und gebundener Wärme ſelbſt? Ja, wenn man das recht gründlich wüßte, wüßte man viel. Man unterſcheidet beide nach Folgeerſcheinungen oder Wirkungen, deren letzten Grund man aber nicht kennt; und der vorſichtige Phyſiker begnügt ſich hierbei. Gilt es doch Hypotheſen, ſo kann man kaum auf eine andre als folgende kommen.

Da es keinen abſolut kalten Körper giebt, ſo haben wir anzunehmen, daß die Theilchen eines jeden in Wärmeſchwingungen überhaupt begriffen ſind. Aber dieſe können wir in zwei Theile zerlegbar denken, einen ſolchen, der als ſogenannter ſtehender Schwingungsprozeß auf die Theilchen ſelbſt beſchränkt bleibt, und einen zweiten, der den Wärmeverkehr mit der Außenwelt vermittelt. Erſte-

die gebundene, letzteres die freie Wärme. Beide ſtehen

in einem gewiſſen Abhängigkeitsverhältniſſe von einander, außerdem hängt die gebundene von der inneren Conſtitution des Körpers, die freie von den Verhältniſſen der Außenwelt, in die ſie hineinſtrahlt und die gegenſeits in den Körper hineinſtrahlt, ab. Bei dieſem Verkehr aber findet nun eben die Tendenz zur Ausgleichung der Temperatur ſchon jetzt in jedem einzelnen Falle und ſchließlich für die Geſammtheit der Welt ſtatt.

4) Die Höhe der Temperatur ſelbſt wird durch die lebendige Kraft der dazu beitragenden feinſten Schwingungen beſtimmt, mögen übrigens dieſe Schwingungen einen Namen führen und eine Form haben, welche ſie wollen. Auf den Namen Wärmeſchwingungen kommt dabei nichts weſentlich an. Aber die lebendige Kraft von Schwingungen hängt ihrerſeits von zwei Momenten ab, die eine ſehr verſchiedene phyſiſche und pſychophyſiſche Bedeutung haben und nun iſt wichtig zu zeigen, daß mit Ausgleichung der Temperatur in der Welt doch die, mit dieſem Unterſchiede zuſammenhängenden, wichtigſten Verſchiedenheiten in der Welt ſich nicht ausgleichen brauchen.

Die beiden Momente oder ſagen wir Componenten der lebendigen Kraft von Schwingungen, feinſten wie gröbſten, ſind: die Amplitude oder Weite und die Periode oder ſogenannte Schnelligkeit der Schwingungen. In je kürzerer Zeit nämlich ein ſchwingendes Theilchen in dieſelbe Lage zurückkehrt, deſto kürzer iſt ſeine Periode und deſto ſchneller ſagt man, daß es ſchwingt, dabei aber kann es in größerer oder kleinerer Weite ſchwingen. Handelt

es sich um psychophysische Schwingungen oder wie ich lieber sagen möchte, um die psychophysische Bedeutung der Schwingungen, so hat, in so weit ein Schluß in dieser Hinsicht möglich ist, die Weite oder Amplitude der Schwingungen auf die Qualität der Empfindungen oder überhaupt psychischen Phänomene, die sich daran knüpfen können, keinen Einfluß, sondern bloß auf deren Intensität oder Stärke. In der That, in je größerer Amplitude die Theilchen in einem Lichtstrahl oder Schallstrahl draußen schwingen, desto heller oder lauter erscheint er uns, indem die stärkeren Schwingungen von draußen auch stärkere in uns erwecken. An der Periode oder Schnelligkeit der Schwingungen aber hängt bei der Lichtempfindung die Farbe des Lichts, bei der Tonempfindung die Höhe der Töne, und überhaupt psychophysisch die Qualität der Empfindung. Was aber psychophysisch in uns zusammenhängt, hängt nach meiner allgemeinen Hypothese draußen eben so zusammen. Doch, will man, halte man sich nur an die physische Seite der Sache.

Bei all' dem ist zu beachten, daß die lebendige Kraft von Schwingungen weder blos von Amplitude, noch blos von Periode abhängt, sondern eben von beiden. Ein tiefer Ton, d. i. mit langsamer Schwingung oder langer Periode kann vermöge großer Amplitude der Schwingung noch dieselbe lebendige Kraft haben, als ein hoher Ton, d. i. mit schneller Schwingung bei kleiner Amplitude. Ganz entsprechend wie mit tiefen und hohen Tönen verhält es sich in dieser Hinsicht mit den minder

brechbaren (rothen) und brechbaren (violetten) Farben; und entſprechende Verhältniſſe beſtehen nicht minder für die lebendige Kraft der dunkelen Wärmeſtrahlen; ſie hat, wie zwar nicht unmittelbar mit der Empfindung, aber mittelſt Experimenten nachweisbar, ihre zwei Compenenten in Amplitude und Periode der Schwingung; und der Phyſiker ſpricht ſogar nach den vorkommenden Verſchiedenheiten der letztern von verſchiedenen Wärmefarben. Hiernach aber kann ganz allgemein bei feinſten wie gröbſten Schwingungen mit Gleichheit und Gleichförmigkeit der Temperatur und allgemeiner der lebendigen Kraft von Schwingungen noch Verſchiedenheit und Abwechſelung zwiſchen ihren Componenten beſtehen, und ich kenne keine Erfahrung, welche auf ein Prinzip wachſender Ausgleichung der Schwingungsperioden ſo wie zugehörigen Amplituden mit wachſender Annäherung an die Temperaturausgleichung deutete; nur iſt freilich zu geſtehen, daß die Frage in dieſer Hinſicht (meines Wiſſens) wiſſenſchaftlich noch gar nicht diskutirt iſt, alſo iſt wieder Hypotheſen Raum gelaſſen. Und ſo denke ich mir zugleich in Conſequenz des Vorigen und meiner Weltanſicht etwa Folgendes:

Indem die gröberen Bewegungen, die ſelbſt verſchiedener Art ſind, ſich in feinere umſetzen, führen ſie unſtreitig, je nach ihrer Verſchiedenheit und den verſchiedenen Bedingungen, unter denen der Umſatz erfolgt, ſelbſt neue Schwingungsperioden mit neuen Amplituden ein, und nimmt hiermit die Mannichfaltigkeit vielmehr zu als ab; die einmal entſtandenen Perioden aber ſcheinen gar

nicht wieder verloren zu gehen, sondern sich nur aufs Mannichfachste mit den schon vorhandenen zusammenzusetzen und nach Umständen wieder zu scheiden [1]), wodurch die Mannichfaltigkeit um so mehr wächst. Wird eine Violine gespielt, so dringt das Spiel derselben mit unveränderter Schwingungsperiode durch Thür und Fenster, und wird zwar von dem, der an demselben Orte stehen bleibt, bald nicht mehr gehört, weil es ins Weite verklingt; könnte sich aber sein Ohr mit dem sich ausbreitenden Schalle zugleich erweitern und würde das Spiel nicht durch andern Schall übertönt, so würde sein Ohr dasselbe Spiel immer fort hören, denn die Schwingungen gehen immer mit gleicher Periode fort, und sollte sich durch Reibung der Lufttheilchen an einander auch immer mehr von den Luftschwingungen in Wärmeschwingungen umsetzen, so sind das eben nur feinere Schwingungen, in die sich die gröberen zersplittern, und die sich endlich nicht weiter zersplittern, noch, so scheint es, die einmal verlangte Periode wieder ändern können. Auch das Licht mit gegebener Schwingungsperiode geht durch Aether, Wasser, Luft, ohne die Schwingungsperiode zu ändern; und wenn phosphoreszirende Körper Licht von anderer Brechbarkeit und mithin Schwingungsperiode wiedergeben, als womit sie bestrahlt wurden, so läßt sich das wohl als ein Austausch solcher Schwingungen, die ohnehin in ihnen ent-

1) Daß auch letzteres möglich ist, beweist die Zerlegung von Licht- und Wärmestrahlen durch das Prisma, der Schallstrahlen durch Resonatoren.

halten waren, mit solchen, die in sie eindrangen, fassen. Schwingungen von der verschiedensten Periode durchkreuzen sich überhaupt in der Welt, ohne ihre Periode zu stören.

Strahlt überhaupt ein Körper dem andern Licht oder Wärme zu, so wird dieser die Schwingungen theils mit unveränderter Periode zurückwerfen [1]), theils, soweit er durchsichtig und diatherman (für Strahlwärme durchgängig) ist, mit unveränderter Periode durchlassen, theils absorbiren. Was aus den absorbirten Schwingungen wird, weiß man nicht genau. Zum Theil helfen sie jedenfalls die Temperatur desselben erhöhen, indem sie wieder in freie Wärme übergehen, zum Theil aber treten sie in ein noch unbekanntes Verhältniß zu den, durch die Struktur des Körpers auf eine stehende Schwingungsform gebrachten innern Schwingungen desselben, welche die sogenannte gebundene Wärme desselben bilden; und ich denke mir, sie setzen sich damit zusammen, so weit sie dazu fähig sind, wovon gleich zu sprechen; insoweit sie es aber nicht sind, werden sie nun eben zurückgeworfen oder durchgelassen.

Schwingungen können überhaupt entweder *fortschreitende* sein, wie Licht- und Schallschwingungen, die sich durch Aether und Licht fortpflanzen und dabei flüchtig kreuzen, oder *stehende*, wie die Schwingungen einer

1) Dabei kann eine Zerlegung derart stattfinden, daß weißes Licht auffällt, farbiges zurückgeworfen wird, aber das farbige war schon mit seiner Periode in dem zusammengesetzten weißen Lichte enthalten.

Saite, die Schwingungen der Luft in einer tönenden Röhre und voraussätzlich die Schwingungen der gebundenen Wärme. Sollen sich nun verschiedene Schwingungen zu einer stehenden haltbar zusammensetzen können, so müssen sie in physikalischem Sinne harmonisch zu einander sein, d. h. eine sei es gleiche oder in rationalem Verhältnisse zu einander stehende Schwingungsperiode haben; treffen sie aber zusammen, ohne solche zu haben, so äußern sie doch ein mehr oder weniger wirksames Streben, sich zu akkomodiren, d. h. die Constitution des Körpers mehr oder weniger vorübergehend oder dauernd so abzuändern, daß er sich zu harmonischen Schwingungen hergiebt, und dies wird nicht minder von den feinsten Schwingungen als von den gröbsten gelten. Allgemein unterstützen sich harmonische Schwingungen in ihrer Kraft und Haltbarkeit, indeß disharmonische sich stören.

Und so denke ich mir überhaupt, daß mit der Tendenz zur Verfeinerung der Bewegungen in der Welt durch Umsatz in immer feinere Schwingungen und Ausgleichung der lebendigen Kraft dieser Schwingungen zwar nicht eine Tendenz zur Monotonie, aber zur Harmonie Hand in Hand geht, und daß dies zur physischen auch seine psychophysische und hiermit psychische Bedeutung haben wird. Eingehender habe ich hiervon in Unterordnung unter ein allgemeines Prinzip (Prinzip der Tendenz zur Stabilität) in meiner Schrift „Die Tagesansicht gegenüber der Nachtansicht“ gesprochen. Hier näher darauf einzugehen, würde zu weit führen. Also mag auch

die Periode der einmal in der Welt entstandenen Schwingungen doch im Laufe der Zeiten gewisse Abänderungen durch gegenseitige Akkomodation erfahren können, doch nur solche, die in das Prinzip der Tendenz zur Harmonie hineintreten. Harmonie aber ist nicht mit Gleichheit der Perioden überhaupt zu verwechseln, sondern hat nur solche als besondern Fall unter sich; und es können sich Schwingungen von kleiner Periode ganz harmonisch in solche von großer Periode einbauen und damit zusammensetzen, ja ein Stufenbau sich so einschließender Perioden bestehen.

Nimmt man das Vorige zusammen, so wird durch die Tendenz zur Ausgleichung der lebendigen Kraft der Schwingungen einerseits und durch die Tendenz zur Harmonie derselben andererseits die Welt zwar nicht der Monotonie zugeführt, die größte und selbst eine wachsende Mannichfaltigkeit kann damit bestehen, wohl aber wird die Welt vor Zerfahrenheit in ungebundene und heillose Mannichfaltigkeit geschützt und in bestimmter Richtung zum Bessern erhalten. Jedenfalls denke ich es mir so, indem ich die thatsächlichen Anknüpfungspunkte dazu im Sinne meiner Weltansicht zurechtlege.

Mögen nun, um endlich auf Ihre spezielle Frage zurückzukommen, Sonne und Erde einmal zu sog. Schlacken werden, so hat uns der schlecht klingende Name nicht zu kümmern. Die Schwingungen, die jetzt das Leben auf den Weltkörpern bedeuten, können nicht sterben, sondern sich nur in noch feinere und nach meinen optimistischen

Vorausſetzungen noch harmoniſchere verwandeln, und müſſen ſich ſo oder ſo irgendwo und wie im Weltraum fortgepflanzt und zu einem allgemeinem Syſtem mit andern verwebt wiederfinden. Sonne und Erde ſelbſt aber mit ihren, nicht völlig erloſchenen, nur zum Temperaturgleichgewicht mit der Umgebung herabgebrachten Schwingungen werden immer noch als Kerne des Syſtems fortbeſtehen. Organiſche Geſchöpfe wie die, welche heute auf der Erde herumlaufen, wird es freilich nicht mehr geben können, aber ich betrachte die ganze Welt als ein allgemeineres organiſches Syſtem, und individuelle Schwingungsſyſteme, an die ſich zugehörige Syſteme pſychiſcher Phänomene knüpfen können — auch die beſeelten Menſchen und Thiere ſind weſentlich nur ſolche — wird es auch, ohne daß ſie herumlaufen und in eine Haut eingeſchloſſen ſind, eingebaut ins größte Syſtem, noch geben können; denn jedes individuell geartete und zuſammengeſetzte Syſtem von Schwingungen ſetzt ſich auch in ſeinen Folgen in ein ſolches fort. Möchten Sie aber zuletzt doch nur Leichen in der kalt gewordenen Sonne und Erde ſehen, möglich, daß ſie endlich wirklich in gewiſſem Sinne dieſen Charakter annehmen, — ſo faſſe ich das aus demſelben Geſichtspunkte, als die Leichen, die wir ſelbſt hinter uns laſſen, indeß wir in dem Schwingungsſyſtem fortleben, das wir während unſers Lebens aus uns hervortrieben, und was ſo wenig in das allgemeine Syſtem unterſchiedslos zerfließt, als das Spiel einer Violine, das vielmehr im obigen Sinne noch mit ſeinem individuellen Charakter

durch die Welt fortgeht, selbst wenn die Violine, von der es ausgegangen, zerschlagen ist, eine Idee, die in der Schrift über die Tagesansicht ihre weitere Unterstützung und Ausführung gefunden hat. Also auch nachdem die Sonne und Erde zu Schlacken geworden sind, werden die von ihnen ausgegangenen Schwingungssysteme fortleben, indem sie die Fortsetzung des unseren dabei mitführen, und werden damit das allgemeine Schwingungssystem ausbauen helfen.

Schwingungen lassen sich überhaupt nicht einsperren[1]). Die Schwingungen in unserm Gehirn wie die Schwingungen in allen anderen Körpern strahlen von ihren Ausgangspunkten aus ins Unbestimmte durch die Welt und wechselseitig zwischen den Körpern über, kreuzen, begegnen sich, vernehmen sich physisch und hiermit psychophysisch mit einander; zur Gravitation ist das ein zweites allgemeines Verkehrsmittel; und giebt es spiritistische Erscheinungen, so hängen auch sie hieran.

Jedoch ich will Sie nicht mit weiteren Ausführungen dieser doch nur rohen und hypothetischen Gedanken ermüden, und entschuldigen Sie nur, wenn sie für Ihren Wunsch oder Geschmack schon zu weit ausgelaufen sind. Fängt man einmal an, sich Gedanken in diesem Gebiete zu machen, so treibt einer von selbst den andern hervor

1) Selbst von der gebundenen Wärme hat man anzunehmen, daß zu jeder Zeit ein Theil davon sich in freie Wärme umsetzt und nach Außen strahlt, durch von Außen kommende Wärme aber wieder ergänzt.

und möchte jeder sich durch andere stützen. Jedenfalls bin ich weit entfernt, zu glauben, Sie damit befriedigt zu haben, daß ich das von der Wissenschaft noch unbestimmt Gelassene im Sinne meiner Weltansicht gedeutet und zurecht gelegt habe. Denn so gütig Sie gewesen sind, einen gewissen Kreis meiner Ansichten dem Publikum im günstigsten Lichte vorzuführen, ist doch Ihre Weltansicht in letzter Instanz eine andere. Sie nehmen keinen bewußten Gott zur Welt an, und lassen das Bewußtsein überhaupt nur eine exceptionelle Rolle in der Welt spielen. Indem Sie Empfindung, bewußtes Leben überhaupt blos begränzten Organismen, wie wir solche auf unserer Erde kennen, ja nicht einmal allen, zuschreiben, muß freilich für Sie mit dem Uebergange der Erde und Sonne und endlich aller Sonnen in Schlacken die ganze Welt sich verschlacken; und ich kann nicht erwarten, Sie von Ihrer Weltansicht dadurch zu bekehren, daß ich in Vorigem die entgegengesetzte voraussetze.

Mit hochachtungsvollem Gruße

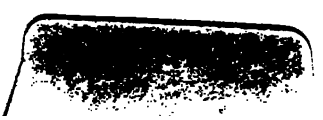
der Ihrige

Professor Fechner.

Hierzu gestatte ich mir noch eine Schlußbemerkung. Von Neubildungen im kosmischen Bereich zu reden, ist ja in keiner Weise unzulässig. In der Astronomie selbst wird ja die Hypothese von Weltnebeln als von in Bildung begriffenen Sonnen und Sonnensystemen nicht beanstandet. Setzt man den Neubildungsprozeß als un-

begrenzt fortdauernd, so würde also von einer jemals eintretenden Verschlackung der ganzen Welt ohnehin nicht die Rede sein können. Andererseits wird derselben aber nur ein *Aufschub* gesteckt, sobald wir eine Erschöpfung der Materie und damit also auch eine Begrenzung der Neubildungen annehmen. Der entscheidende Punkt liegt also in der alten ungelösten Frage: ist die Materie zu fortgehenden Neubildungen überhaupt erschöpfbar, ist nicht die Zahl der Atome so gut unendlich zu setzen wie die *Ausdehnung* von Raum und Zeit, eine Frage, die ich für meine Auffassung *bejahe*, wenn gleich, wie ja ohne Weiteres einzuräumen, weder die Vorstellung noch der Physiker mit einer unendlichen Zahl von Atomen etwas anzufangen im Stande sind. Denn dies Unvermögen unserer Sinnlichkeit hebt für mich den Vernunftzwang und damit auch den vernünftigen Inhalt, die Denknothwendigkeit und damit auch die Denkbarkeit der Unendlichkeit, des Unbegrenztseins in Bezug auf das *Ganze* und also auch in Bezug auf die Materie als Substrat des Ganzen *nicht* auf, weil es eben *mit* einer Grenze überhaupt kein Ganzes mehr giebt. Ist das Grenzenlose schon nicht das Ganze selbst, d. h. erschöpft diese Bestimmung nicht positiv dessen Gedankeninhalt, so ist es doch die nächste *Annäherung* an dasselbe, die wir im Denken erreichen können und als solche die unerläßliche Bedingung, von der sich nicht abstrahiren läßt, ohne den Gedanken selbst aufzuheben.

JUN 14 1955



JUN 14 1955